This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

SE TAIRE ET FAIRE

LA

PHILOSOPHIE DE M. COUSIN

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

LA RÉLIGION AU XIXe SIÈCLE. Philosophie religieuse. (Hachette et Cie.) ..... 1 fr.

LA RAISON. Essai sur la constitution positive de la philosophie. Nouvelle édition. (Didier et Cie.) ... 3 fr.

Paris. — Imprimerie de E. MARTINET, rue Mignon, 2.

LA
PHILOSOPHIE
DE M. COUSIN

PAR

J. E. ALAUX

Docteur ès lettres.

PARIS

GERMER BAILLIÈRE, LIBRAIRE-ÉDITEUR

Rue de l'École-de-Médecine, 17.

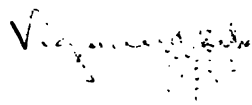
Londres
Hipp. Baillière, 219, Regent street.

New-York
Baillière brothers, 440, Broadway.

MADRID C. BAILLY-BAILLIÈRE, PLAZA DEL PRINCIPE ALFONSO, 16.

1864

Tous droits réservés.



Vignaud
63-30

LA
PHILOSOPHIE DE M. COUSIN

La philosophie est une science qui se cherche et ne se trouve point. Plusieurs estiment qu'il n'en saurait être autrement, et qu'elle est condamnée, par sa nature même, à une recherche éternelle, dans une éternelle impuissance d'aboutir. Parmi ceux-ci, les uns la prennent pour une chimère dont la poursuite stérile consume en vain de précieuses facultés, et que les hommes sensés doivent laisser désormais aux rêveurs, aux gens d'imagination et d'illusion, aux fous, aux poëtes idéalistes ou idéologues, nés pour le genre ennuyeux; les autres, pour le plus noble travail de l'esprit, le plus divin souci de l'âme humaine, dont c'est l'honneur en même temps que la faiblesse de chercher la vérité et de ne pas la trouver: la philosophie leur semble être l'aspiration de la raison, comme la poésie l'aspiration du cœur; comme ils voient dans la poésie un effort de l'humanité pour

s'élever à des sentiments plus nobles, plus sublimes, plus dignes de sa divine fin, et qui la rapprochent du terme inaccessible de son amour, ils voient dans la philosophie un effort de l'humanité pour s'élever à des pensées plus hautes, plus compréhensives, plus dignes de sa divine fin, et qui la rapprochent du terme inaccessible de son intelligence. A leur point de vue, la philosophie, pour être incapable d'arriver, ne l'est pas de marcher, et il importe d'en suivre les progrès, d'en étudier les phases. Au point de vue de quiconque, sans la croire encore parfaite, sans croire même qu'elle doive jamais être achevée, ne laisse pas d'espérer en elle, il y a lieu d'en consulter les annales et de s'instruire à l'expérience de ses diverses fortunes.

La dernière école de philosophie qui se soit produite puissamment en France est celle de M. Cousin. Il n'y a eu en dehors d'elle que des protestations, des réactions ou des tentatives; il n'y a pas eu d'école, je veux dire de système qui ait réussi à s'imposer. Non que, parmi ces tentatives, il ne s'en rencontre de très-remarquables, supérieures peut-être à l'école qu'elles ont prétendu remplacer, et destinées à lui succéder un jour; mais c'est toujours M. Cousin qu'elles complètent ou qu'elles combattent, et elles n'ont de sens que par le rapport qu'elles soutiennent avec lui. C'est M. Cousin que les partisans attardés ou les nouveaux disciples du sensualisme et de l'empirisme du XVIIIe siècle poursuivent de leurs plaisanteries, qu'ils

prennent pour des réfutations; et ils n'ont pas tort, car quelle réfutation plus solide aux yeux de nos présomptueux railleurs de race gauloise, moins disposés à s'estimer inintelligents qu'à estimer inintelligible ce qu'ils n'entendent pas? C'est M. Cousin qu'anathématisent les adversaires de la philosophie indépendante, fermes croyants qui tremblent à chaque instant que leur croyance ne leur échappe, si assurés de posséder la vérité qu'ils refusent d'ouvrir les yeux de peur de la voir autre, qu'ils rendent la foi suspecte à force de craindre la raison, et perdent ce qu'ils aiment par la façon dont ils le sauvent. C'est M. Cousin que cherchent à dépasser ceux qui se plaignent que la philosophie s'arrête au milieu de la marche ininterrompue des sciences, et qui accusent l'insuffisance de cette science maîtresse dont les autres ne veulent plus reconnaître l'empire. C'est donc M. Cousin qu'il convient de prendre comme le représentant le plus autorisé de la philosophie française au XIXe siècle.

Je me propose d'étudier un homme qui n'est jamais absent, à vrai dire, de la philosophie du XIXe siècle, et dont la présence, visible ou invisible, agit toujours sur tous les travaux de notre âge. Je me propose d'étudier en cet homme non l'écrivain, ni l'historien, ni le traducteur, ni le critique, mais le philosophe. Dans quelle mesure sa philosophie répond-elle aux besoins philosophiques de notre époque? Ne doit-elle l'empire qu'elle a exercé sur les intelligences de nos pères, et qu'elle semble perdre sur les nôtres, qu'à la puissante

parole du maître? ou a-t-elle une valeur propre dont il faut que le présent, que l'avenir même tiennent compte? Le chef de l'école française, le fondateur de l'éclectisme, le promoteur du spiritualisme, l'inaugurateur de l'histoire de la philosophie, n'est-il qu'un personnage illustre, un homme de parole et d'action, qui s'est servi de la philosophie comme d'autres se servent de la religion ou de l'histoire, mettant une admirable rhétorique philosophique au service d'une grande cause, un politique enfin plutôt qu'un philosophe? On l'a dit. Il eut une philosophie cependant, et qui se produisit avec assez d'éclat pour soulever autour d'elle un double concert de colère et d'enthousiasme, signe irrécusable de la force. A une ardeur excessive succède une excessive indifférence. On accorde volontiers à M. Cousin l'éloquence, le style, un grand esprit, toutes sortes de mérites qui permettent de lui refuser le mérite philosophique; car il est bien constaté chez nous qu'un même homme ne peut pas exceller en deux ordres divers, qu'il y a incompatibilité entre les facultés, que les dons du génie s'excluent, et que qui est *orateur* ne saurait prétendre à être philosophe. Que répondre à cela?

Le jour est peut-être venu de réviser un arrêt motivé sur ce considérant invincible. L'enthousiasme des premiers disciples est loin de nous; la passion des détracteurs a eu son heure: elle passe de mode. La philosophie de M. Cousin appartient désormais à l'histoire; on peut la juger avec impartialité, avec indé-

pendance. C'est ce que j'essaye de faire, sans examiner en détail ce qu'elle offre d'original ou d'emprunté, de vrai ou de faux. Une pareille étude m'entraînerait à édifier la philosophie entière sur la critique d'une doctrine, qui, quelque importance qu'on lui accorde, quelque place qu'elle doive prendre dans l'histoire, ne prétendra pas sans doute à autre chose qu'à cette place même, et ne s'étonnera pas qu'on se refuse à en faire la base d'une construction philosophique. Non que je veuille m'abstenir de tout jugement sur les idées de M. Cousin : il en est de si fondamentales, qu'il faut prendre parti sur elles, ou se taire ; mais elles constituent moins la doctrine propre à ce grand spiritualiste que le spiritualisme lui-même, dont il fut le restaurateur et non l'initiateur parmi nous. Je jugerai, et je défendrai au nom de la vérité, dans sa philosophie le spiritualisme, dont il doit être considéré comme le plus éloquent et le plus puissant représentant que nous ayons eu de nos jours. Quant à ce qu'elle a de propre, je la jugerai moins en elle-même que dans ses tendances, et me bornerai à la comparer à l'image de la philosophie telle que l'exigent les besoins du temps.

Il est difficile de parler d'une chose qu'on ignore à des gens qui l'ignorent ; il convient peu de rendre le public témoin d'un jugement en un débat dont on lui dérobe ou dont on oublie de lui faire connaître les pièces. On a beau jeu de condamner ou d'absoudre une théorie qu'on isole d'un système ; on a plus beau jeu

encore de condamner ou d'absoudre en masse tout le système sans le mettre sous les yeux de ceux qui assistent au jugement, et qui jugent le juge. C'est pourquoi j'estime bon de commencer par exposer ici la doctrine entière de M. Cousin. Quoi de plus connu que M. Cousin ? quoi de moins connu que sa doctrine? Chacun en sait assez pour débiter à son propos une foule de phrases brillantes, ou pour trouver du plaisir à les lire ; peu en savent assez pour en parler avec solidité, ou pour en entendre parler avec fruit. C'est une coutume sujette à l'ennui et fort suspecte de pédantisme que d'exposer ce qu'on va juger : nos critiques sont trop bien élevés et trop hommes du monde pour la suivre ; c'est pourtant, malgré ces inconvénients, une bonne coutume, et la seule bonne. Cette fois d'ailleurs l'ennui n'est guère à craindre : le système de M. Cousin offre assez d'intérêt pour que le résumé rapide, mais complet, qu'on se propose d'en faire en conserve encore quelque peu.

Voici donc le plan de ce livre :

Exposition du système de M. Cousin ; jugement sur le caractère et l'ensemble de son œuvre philosophique ; jugements plus particuliers sur les idées fondamentales de sa doctrine, constitutives du spiritualisme ; puis sur l'esprit dans lequel il interprète le spiritualisme, et le développe ou le renouvelle pour le rendre conforme aux exigences de l'intelligence contemporaine ; après quoi l'on conclura sur l'état présent et les besoins de la philosophie.

CHAPITRE PREMIER.

RÉSUMÉ DU SYSTÈME DE M. COUSIN.

M. Cousin ramène toute la philosophie à quatre points principaux : la méthode ; l'application de la méthode à la psychologie ; le passage de la psychologie à l'ontologie et à la haute métaphysique ; les vues générales sur l'histoire même de la philosophie.

I

La méthode, à ses yeux, ne doit pas être seulement expérimentale ou seulement rationnelle, mais l'un et l'autre ensemble : les sensualistes du dernier siècle eurent le très-grand tort de la réduire à l'observation et à l'analyse ; les métaphysiciens contemporains de l'Allemagne ont le non moindre tort de rejeter l'analyse et l'observation pour construire, avec la raison pure, la science de l'absolu. Il faut, dans l'ordre philosophique aussi bien que dans l'ordre physique, commencer par observer, pour induire ensuite : observer l'âme de l'homme pour en induire l'univers et Dieu. « On se trompe quand on dit que la vraie philosophie est une science de faits, si l'on n'ajoute que c'est aussi une science de raisonnement. Elle repose sur l'observation : mais elle n'a d'autres limites que celles de la

raison elle-même, de même que la physique part de l'observation, mais ne s'y arrête point (1). »

La psychologie sera donc la base de la science philosophique, mais une psychologie complète, qui embrasse l'âme tout entière, et qui n'ait garde d'en négliger aucun élément, non plus que de méconnaître la portée des facultés qu'elle y découvrira. La philosophie française au XVIIIe siècle observait, il est vrai ; mais elle n'observait que des faits qui lui convinssent, et corrompait d'abord la méthode expérimentale en la soumettant à des vues préconçues : la véritable philosophie, comme elle se sépare de la nouvelle philosophie allemande par la méthode, se sépare à son tour de l'ancienne philosophie française par l'application de la méthode.

II

Qui s'observe soi-même, trouve en soi, outre la sensation, la raison et la volonté. Ceux qui n'ont vu dans l'âme de l'homme que la sensation, ont mal vu, et, d'une expérience mal faite, ont tiré une doctrine que condamne la méthode qu'ils invoquent en sa faveur. Ils n'ont su apercevoir qu'un fait, le fait sensible ; il y en a deux autres : le fait rationnel et le fait volontaire. Comment confondre avec les sensations les notions de

(1) Préface de la première édition des *Fragments philosophiques*. Les autres citations, sauf indication contraire, en sont également tirées.

la raison, qui sont universelles? et les actes de la volonté, qui les combattent si souvent? Donc, trois sortes de faits : les faits sensibles et les faits rationnels sont nécessaires; les faits volontaires, au contraire, nous sont imputables : nous-mêmes les produisons en nous, et c'est la faculté d'agir volontairement qui constitue proprement le moi. La volonté ne crée aucun des phénomènes sensibles ni rationnels ; elle les suppose, et ne se saisit elle-même qu'en se distinguant d'eux. Nous sommes comme dans un monde étranger, entre deux ordres de phénomènes qui ne nous appartiennent pas, qui ne sont pas nôtres. « Notre personnalité est la volonté et rien de plus ; toute lumière vient de la raison, et c'est la raison qui aperçoit et elle-même et la sensibilité qui l'enveloppe et la volonté qu'elle oblige sans la contraindre..... La sensibilité est la condition extérieure de la conscience, la volonté en est le centre, et la raison la lumière. »

La raison est impersonnelle de sa nature : nous ne la faisons pas ; elle a pour caractère le contraire de l'individualité, savoir, l'universalité et la nécessité. Tous les principes universels et nécessaires peuvent se réduire à deux : celui de la causalité et celui de la substance ; deux grandes lois, deux lois fondamentales dont toutes les autres dérivent, celle-ci étant la première et l'autre la seconde dans l'ordre de la nature des choses, l'une et l'autre contemporaines dans l'âme éclairée par la raison. Elles sont absolues ; elles constituent, avec l'ensemble des lois qui en découlent

et qui en sont comme des expressions diverses, un monde à part, supérieur au monde visible : le monde intelligible, qu'habitent les idées distinctes et indépendantes de leurs sujets internes et externes, c'est-à-dire des esprits qui les conçoivent et des choses qui les réalisent. Il n'y a donc rien qui n'ait une cause et qui ne se rapporte à une substance : ainsi le déclarent les lois de la pensée. Elles-mêmes ont donc une cause et se rapportent à une substance; comme elles sont absolues, elles nous élèvent à une cause et à une substance absolues. Dans une substance absolue résident les principes absolus de la raison ; ou plutôt elle les produit éternellement dans son sein, elle les engendre comme son verbe : car la substance et la cause sont inséparables. Toute cause est substance, en tant qu'elle est ; et toute substance est cause, en tant qu'elle se manifeste. Une substance absolue est unique : deux absolus sont contradictoires, et l'absolue substance est une ou n'est pas. Il faut ajouter que toute substance est absolue en tant que substance, et par conséquent une. La méthode expérimentale appliquée à la conscience donne donc la raison, et avec la raison les lois qui sont la raison même, les principes de cause et de substance : l'idée de substance implique l'unité de la substance ; il répugne qu'il y en ait deux. La causalité substantielle, c'est l'être en soi ; les lois de la raison sont donc les lois de l'être, et la raison est l'être même. Déjà elle a été séparée de la personnalité : elle apparaît désormais, non plus comme un caractère propre

de l'âme, mais comme une manifestation de l'absolue et unique substance dans l'âme. Là donc se touchent les deux extrêmes de la science, où l'ontologie rend à la psychologie la clarté qu'elle en a reçue.

La volonté est l'être de la personne. Vouloir, causer, être pour nous, toutes expressions synonymes. Le moi ne peut être pour lui-même qu'il ne se distingue d'un *non-moi*, ni s'en distinguer qu'il ne s'en sépare, qu'il ne sorte du mouvement impersonnel pour produire un mouvement propre et volontaire. Les mouvements de la sensibilité, loin de constituer la personnalité, la détruisent. Qui dit vouloir, dit causer: causer une volition. Là est pour nous la plus haute et la plus pure source de l'idée de cause, qui s'y confond avec l'idée de personnalité. La volonté a pour condition une prédétermination de son objet et une délibération, qui sont l'œuvre de la raison et non la sienne ; pour se résoudre et agir à ces conditions, il fallait connaître son propre pouvoir de se résoudre et d'agir de la sorte, il fallait s'être résolu et avoir agi d'une autre sorte, sans délibération ni prédétermination, c'est-à-dire sans réflexion, c'est-à-dire encore spontanément. La volonté est donc une activité réfléchie qui présuppose une activité spontanée. Mais comme l'activité réfléchie ne peut rien contenir, en tant qu'elle est activité, qui ne soit dans l'activité spontanée, tout ce qui est vrai de l'une l'est de l'autre : tous les actes personnels, qu'ils soient spontanés ou qu'ils soient réfléchis, ont ceci de commun, qu'ils se rapportent immédiatement à une

cause qui ne relève que d'elle-même, c'est-à-dire qu'ils sont libres.

La liberté, qui caractérise la spontanéité non moins que la volonté, a elle-même pour caractère propre, dans son contraste avec les phénomènes libres, l'indétermination ; elle est l'activité pure, supérieure à toutes déterminations qu'elle peut prendre, et se manifestant sous diverses formes, sans être aucune de ces formes. « D'où il suit encore que le moi ou l'activité personnelle, spontanée et réfléchie, ne représente que le déterminé de l'activité, mais non son essence. La liberté est l'idéal du moi ; le moi doit y tendre sans cesse sans y arriver jamais ; il en participe, mais il n'est point elle. Il est la liberté en acte, non la liberté en puissance ; c'est une cause, mais une cause phénoménale et non substantielle, relative et non absolue. »

Il est impossible d'entendre la doctrine de M. Cousin, si l'on ne prend bien garde à cette théorie capitale dans sa pensée : que le moi n'est ni liberté ou cause, ni raison ou intelligence, ni substance ou être, essentiellement, mais qu'il participe de la liberté, de la raison, de la substance essentielle, éternelle, absolue, unique et divine. Dieu seul est liberté, raison, substance en puissance ; le moi n'est cela qu'en acte : toute personne raisonnable et libre réalise, chacune en sa mesure et pour sa part, les diverses faces de l'être de Dieu. M. Cousin poursuit cette théorie de la liberté, impersonnelle au même titre que la raison. « Nous voilà donc, dans l'analyse du moi, arrivés en-

core par la psychologie à une nouvelle face de l'ontologie, à une activité substantielle, antérieure et supérieure à toute activité phénoménale, qui produit tous les phénomènes de l'activité, leur survit à tous et les renouvelle tous, immortelle et inépuisable dans la défaillance de ses modes temporaires. Et encore, chose admirable, cette activité absolue affecte dans son développement deux formes parallèles à celles de la raison, savoir, la spontanéité et la réflexion. Ces deux moments se retrouvent dans une sphère comme dans l'autre, et le principe de l'une comme de l'autre est toujours une causalité substantielle. L'activité et la raison, la liberté et l'intelligence, se pénètrent donc intimement dans l'unité de la substance. »

La volonté et la raison ne sont pas le tout de l'âme humaine. Il est temps de revenir à la sensation, pour laquelle l'ancienne philosophie oubliait les autres faits de l'âme, mais que la nouvelle ne doit pas oublier en retour. Tant que nous ne possédons que la sensation, nous ne pouvons rien affirmer hors d'elle ni hors de nous; elle n'est qu'une modification de notre être, et elle ne nous donne rien qu'elle-même, qui n'est qu'une manière d'être du moi. Ainsi la sensation pure nous enferme dans l'enceinte et comme dans la solitude infranchissable du moi. Mais la raison, qui se manifeste en nous sans être en nous, qui déjà nous faisait sortir de notre propre être, et, nous élevant jusqu'à elle-même, nous conduisait à l'intelligence absolue, à la cause absolue, au souverain Être, nous fait sortir aussi

de notre propre être quand elle s'applique au phénomène sensible, et nous montre plongés dans l'être du Monde comme elle nous avait montrés constitués en quelque sorte par l'être de Dieu. Car les deux principes de la causalité et de la substance, qui sont la raison même, nous conduisent à une cause existante, réelle, substantielle, du phénomène sensible; cette cause, n'étant pas le moi, existe hors de lui, capable de produire en lui toutes les sensations dont elle est appelée à rendre compte. « Le monde extérieur n'est donc qu'un assemblage de causes correspondantes à nos sensations réelles ou possibles; le rapport de ces causes entre elles est l'ordre du monde. Ainsi ce monde est de la même étoffe que nous, et la nature est la sœur de l'homme; elle est active, vivante, animée comme lui, et son histoire est un drame tout aussi bien que la nôtre. » Mais la force, dans la nature non plus que dans l'homme, ne va pas sans une loi qui la règle, loi dont elle est distincte, comme en nous la personnalité est distincte de la raison. Les lois du monde ne sont pas autre chose que la raison considérée dans le monde; et, comme toutes les lois de la raison, comme aussi tous les modes de la force libre se réduisent à deux, tous les modes réguliers d'action de la nature se ramènent à deux, l'expansion et la concentration, qui sont la spontanéité et la réflexion dans l'univers. Comme enfin une loi de la même raison qui gouverne l'humanité et la nature rattache toute cause finie et toute loi multiple, c'est-à-dire toute cause et toute loi

phénoménale, à un absolu, « cette loi rattache le monde extérieur, composé de forces et de lois, à une substance qui doit être une cause pour être le sujet des causes de ce monde, qui doit être une intelligence pour être le sujet de ses lois. » Appliquées à la sensation, l'observation et l'induction nous ramènent donc au point où, appliquées à l'activité personnelle et à la raison, elles nous avaient déjà conduits: la conscience dans sa triplicité est une, le monde physique et moral est un, Dieu est un.

L'activité étant donnée, la sensation et la raison s'ensuivent. Otez l'activité, la sensation et la raison ne sont pas, ou sont comme si elles n'étaient pas pour le moi qui n'est pas encore : car qu'est-ce que la sensation pour qui ne sent pas, la raison pour qui n'entend pas ; et qu'est-ce qu'entendre, qu'est-ce que sentir, si ce n'est agir, agir pour connaître en général, et pour connaître sa propre sensation? Le moi est donc actif, ou il n'est point : la sensation et la raison lui sont nécessaires, mais ne le constituent point ; l'activité le constitue. Posez la sensation et la raison toutes seules, il n'est pas : posez l'activité, il est, avec la sensation et la raison sans lesquelles il ne peut être : car il ne peut être pour lui-même qu'il ne s'affirme en son propre être, qu'il ne se distingue de quelque autre chose qui s'oppose à lui et le limite, en présence de laquelle son activité déterminée, arrêtée, repliée pour ainsi dire ou réfléchie sur soi, se trouve comme passive, en un mot, qu'il ne sente ; mais il ne peut non plus sentir

qu'il n'aperçoive la sensation en lui-même, c'est-à-dire qu'il n'entende, c'est-à-dire encore qu'il ne fasse intervenir en sa conscience le principe de toute aperception, la raison. Dès que l'activité prend conscience d'elle-même, la sensation et la raison entrent simultanément, inséparablement, en exercice. « La triplicité de conscience, dont les éléments sont distincts et irréductibles l'un à l'autre, se résout donc dans un fait unique, comme l'unité de la conscience n'existe qu'à la condition de cette triplicité. » La raison, sous l'empire des deux grandes lois de la causalité et de la substance qui la constituent, apercevant dans la conscience l'action et la sensation, rapporte l'une et l'autre à une cause et à une substance : l'une à une cause et à une substance intérieure, qui est la personne même de l'homme; l'autre à une cause et à une substance extérieure, qui est la nature. Mais, de part et d'autre, elle ne rencontre qu'une cause contingente, qu'une substance phénoménale, cause et substance qui ne sont point vraiment substance ni cause, parce qu'elles sont secondes et relatives; elle ne peut donc faire autrement que de les rapporter à une cause substantielle unique, qui suffise à l'existence. « Donc l'existence substantielle et causatrice, avec les deux causes ou substances finies dans lesquelles elle se développe, est connue en même temps que ces deux causes, avec les différences qui les séparent et le lien de nature qui les rapproche, c'est-à-dire que l'ontologie nous est donnée en même temps tout entière, et même qu'elle nous est

donnée en même temps que la psychologie..... Tout fait de conscience est psychologique et ontologique à la fois, et contient déjà les trois grandes idées que la science plus tard divise ou résume, mais qu'elle ne peut dépasser, savoir : l'homme, la nature et Dieu. »

III

Tel est donc le passage de la psychologie à l'ontologie et à la haute métaphysique : la raison, à la fois impersonnelle et personnelle, impersonnelle par son essence, personnelle en tant qu'elle se manifeste à la conscience humaine, opère ce passage. Sans la raison, nulle connaissance, ni ontologique, ni même psychologique. Elle est « le pont jeté entre la psychologie et l'ontologie, entre la conscience et l'être ; elle pose à la fois sur l'une et sur l'autre ; elle descend de Dieu et s'incline vers l'homme ; elle apparaît à la conscience comme un hôte qui lui apporte des nouvelles d'un monde inconnu dont il lui donne à la fois et l'idée et le besoin. » Or, dans chacune des deux lois fondamentales qui constituent la raison, je veux dire dans la loi de causalité et dans la loi de substance, dans chacune aussi des lois secondaires qui se rattachent et se ramènent à ces deux grandes lois, se trouvent toujours, invariablement, deux termes et leur rapport, deux idées liées par une troisième, qui est l'union des deux : l'un, le multiple, et l'un dans le multiple, c'est-à-dire le tout, l'ordre, l'harmonie ; l'infini, le fini, et le retour

du fini à l'infini. La loi de la causalité donne, comme termes corrélatifs, la cause et l'effet; la loi de la substance donne la substance et le phénomène; la loi de l'être, l'être et le paraître; et ainsi des autres. Toujours le premier terme est nécessaire, absolu, un, essentiel, parfait, infini; le second terme, contingent, relatif, multiple, phénoménal, imparfait, fini. Une analyse savante identifie tous les premiers termes entre eux et tous les seconds termes entre eux. Mais ces deux termes, si profondément distincts, d'ailleurs, qu'ils s'opposent l'un à l'autre et qu'ils ont le caractère contraire l'un de l'autre, s'unissent toutefois par le lien d'une nécessité réciproque: point de phénomène sans substance où il réside, ni de substance sans phénomène qui la manifeste; point de paraître sans un être qui le porte, ni d'être sans un paraître qui le révèle; point d'effet sans cause ni de cause sans effet. Dieu donc, cause et substance absolue, agit nécessairement pour produire, puisqu'il est cause, et se manifeste nécessairement, puisqu'il est substance: il produit le monde, il se manifeste par le monde; le monde est l'effet et le phénomène de Dieu. Dieu est l'un, le monde est le multiple; Dieu dans le monde est l'un dans le multiple, l'univers. Dieu est l'infini, le monde est le fini; Dieu dans le monde est l'infini dans le fini, l'univers. Les idées de la raison en sont les modes: ainsi la souveraine et substantielle raison est elle-même constituée par ces trois idées; elle est l'unité de l'infini et du fini. Comme la souveraine et substantielle raison

n'est autre que la souveraine et substantielle cause, elle est l'infini en tant qu'elle demeure en soi, le fini en tant que spontanément et pour se produire elle passe dans le monde, l'unité des deux en tant que par une réflexion, par un retour du fini à l'infini, du multiple à l'un, elle prend conscience de soi ou des deux termes dont elle est l'unité dans l'unité du monde, qui n'est pas une masse confuse, mais un tout vivant, un ordre, l'univers. Dieu donc, raison ou activité libre, intelligence ou cause, est une triplicité qui se résout en unité, et une unité qui se développe en triplicité. Comme intelligence, il est, en une seule idée, la triple idée de l'infini, du fini et du rapport des deux; comme cause, il est encore, en lui-même, l'infini, — dans le monde où il passe et qui ne l'épuise pas, le fini, — dans l'univers dont il est la vie, l'unité de l'infini et du fini. Il est la puissance ou le Père; le monde est le paraître de cet être, la parole qui l'exprime, ou le Verbe, Fils de sa puissance; l'univers en est la conscience, la vie ou l'Esprit. Tel est, au regard du philosophe, le mystère chrétien de la *Trinité*.

Causer, c'est créer : faire être ce qui n'était pas. Dieu fait être le monde, dont la création, conséquence nécessaire d'une activité nécessaire, a lieu nécessairement, éternellement, infiniment. Le monde n'est point nécessaire ni éternel, puisqu'il n'est point par soi; ni infini, puisqu'il n'est point le Dieu qu'il manifeste: mais il est nécessairement, éternellement, infiniment, par la nécessité, l'éternité et l'infinité du principe qui

le fait être. L'acte créateur est donc un acte nécessaire, puisqu'il résulte de la nature d'une cause qui ne peut pas ne pas agir; et il est libre, parce qu'il émane de la spontanéité propre, indépendante, primitive, d'une cause qui agit d'elle-même, qui se détermine elle-même sans que sa détermination nécessaire, mais toute sienne, subisse aucune influence du dehors, d'une cause qui s'obéit à elle-même en obéissant à sa nature, et veut, de son libre acquiescement, l'acte que lui commande la loi de son être, l'acte qu'il ne saurait ne pas vouloir sans anéantir l'absolue Raison.

Dieu, produisant le monde, et se produisant lui-même en quelque sorte par le monde, s'y manifeste avec tous les caractères constitutifs de son être, c'est-à-dire avec ses trois modes essentiels d'infini, de fini, et de rapport de l'infini au fini. Le monde est un, et par là il retient quelque chose de l'infini; il est divers, parce qu'il est fini, composés d'éléments finis; il est tout ensemble un et divers, étant l'*univers*, rapport du fini à l'infini, lien de deux termes contraires, et néanmoins inintelligibles l'un sans l'autre. Telle est la vie du monde; telle en est aussi l'harmonie et la beauté. Cette triplicité se retrouve partout dans les choses. Considère-t-on l'astronomie, la physique, la mécanique? loi d'attraction : c'est l'idée d'unité et d'infini; loi d'expansion : c'est l'idée de variété et de fini; rapport de l'attraction à l'expansion : c'est l'idée du rapport de l'unité à la variété et de l'infini au fini. Considère-t-on la chimie, la physiologie végétale et ani-

male? loi de cohésion et d'assimilation : c'est l'idée d'unité et d'infini; loi d'incohésion et de dissimilation : c'est l'idée de variété et de fini ; rapport de la cohésion à l'incohésion et de l'assimilation à la dissimilation : c'est l'idée du rapport de l'unité à la variété et de l'infini au fini. Toujours de même. Considère-t-on la simple géographie? Qu'on jette un coup d'œil sur la figure de la terre : de grandes mers, de grands fleuves, d'immenses plaines : idée d'unité et d'infini ; de petites mers, des ruisseaux, des collines et des vallées : idée de variété et de fini ; le rapport de toutes ces choses, idée du rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini.

Voilà le monde ; et, dans le monde, voici l'homme. — Considérez l'humanité : elle a ses lois immuables et universelles, c'est l'idée de l'unité et de l'infini ; mais elles s'expriment par des faits changeants et particuliers, c'est l'idée de la variété et du fini. Que sont les lois sans les faits qui les expriment? que sont les faits sans les lois dont ils ne sont que l'expression ? Il y a donc un rapport nécessaire des lois aux faits ; c'est l'idée du rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. De là, dans la vie de l'humanité, trois grandes époques qui correspondent à trois grandes civilisations qu'elle a parcourues ou qu'elle doit parcourir, et dont le caractère général s'impose toujours à l'industrie, à l'état, à l'art, à la religion et à la philosophie, cinq différentes faces sous lesquelles nous apparaît la vie historique de chaque peuple : la civilisation immobile du

vieil Orient, qu'elle traversa dès l'origine, idée d'unité et d'infini; la civilisation mobile et toute libre de l'ère antique qui succède à celle de l'Orient : idée de variété et de fini ; la civilisation moderne, qui est la nôtre, rassemble les deux caractères, et manifeste, par cette synthèse finale, le rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. Ces trois grandes phases de la civilisation du genre humain eurent pour théâtres des contrées marquées du même caractère : la phase orientale eut les vastes plaines de l'Asie ; la phase antique eut le sol accidenté de la Grèce ; la phase chrétienne, qui se continue de nos jours, que dis-je? qui date d'hier, si l'on songe qu'il lui appartient de clore l'histoire de l'homme, a la France. — La vie des peuples traverse les mêmes phases, exprime les mêmes idées que celle de l'humanité : tantôt ils s'arrêtent et se fixent dans un ordre oppresseur de toute liberté, idée d'unité et d'infini ; tantôt ils s'emportent et se dissipent dans une liberté désordonnée, idée de variété et de fini ; ils concilient enfin l'ordre avec la liberté, rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. — Comme dans l'humanité nous avons considéré les peuples, considérons dans les peuples mêmes les grands hommes. Qu'est-ce qu'un grand homme ? Il représente le peuple, et il est original. Tous les individus dont se compose un peuple le représentent plus ou moins, et en même temps ont leur propre individualité; mais les grands hommes possèdent tout ensemble un caractère de représentation générale plus marqué et une individualité plus

distincte. Ils résument les peuples, les époques, toute l'humanité, l'ordre universel; la Providence est en eux, et les consacre par un signe, le succès. Ils naissent et meurent à propos, ils sont puissants, ils ont la gloire : ils réussissent, non par eux-mêmes, mais par une force plus haute dont ils sont les bras vivants. Ils sont l'homme universel : c'est l'idée d'unité et d'infini en eux; ils sont des hommes très-particuliers : c'est l'idée de variété et de fini en eux; ils unissent l'universel avec le particulier, l'humanité avec l'individualité : c'est le rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini en eux. « Le grand homme n'est point une créature arbitraire qui puisse être ou n'être pas, c'est le représentant plus ou moins accompli que tout grand peuple se suscite. Il n'est pas seulement un individu, mais il se rapporte à une idée générale qui lui communique une puissance supérieure, en même temps qu'il lui donne la forme déterminée de l'individualité. Trop et trop peu d'individualité tue également le grand homme..... Le grand homme n'est donc tel qu'à la double condition d'être pénétré de l'esprit général de son peuple, et en même temps de représenter cet esprit général sous une forme profondément individuelle; tout cela dans cette juste mesure, qui est la marque de la vraie grandeur humaine. Cette mesure, qui fait la vraie grandeur, fait aussi la vraie beauté (1). » — Tous les hommes enfin, grands ou pe-

(1) Introduction à l'*Histoire de la philosophie.*

tits, ont la raison, impersonnelle, universelle, absolue : unité et infini ; la sensibilité personnelle, particulière, relative : variété et fini ; l'activité libre, qui est le moi lui-même, en qui se fondent la raison et la sensibilité : rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. Dans la sensibilité, on trouve l'égoïsme, qui est puissance de concentration : unité, infini ; la sympathie, qui est puissance d'expansion : variété, fini ; l'alliance de l'un et de l'autre : rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. Dans la raison, on trouve la spontanéité, qui embrasse d'une seule vue tout l'ensemble et comme la synthèse primitive de l'objet : unité, infini ; la réflexion, qui le divise et l'analyse pour le mieux connaître : variété, fini ; l'alliance de la spontanéité et de la réflexion, le retour de l'analyse à la synthèse, mais à une synthèse finale qui diffère de la synthèse primitive en ce qu'on aperçoit les éléments non moins que l'ensemble de l'objet : rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. Dans les systèmes philosophiques, nés de la raison, on trouve l'idéalisme, qui ne voit que l'esprit simple et un : unité, infini ; le matérialisme, qui ne voit que la matière divisible et multiple : variété, fini ; la conciliation de l'idéalisme et du matérialisme : rapport de l'unité à la variété, de l'infini au fini. — On a déjà dit que ces deux idées et leur rapport sont la Raison.

La Raison, impersonnelle, universelle, absolue, apparaît dans l'homme sans appartenir à l'homme : la raison humaine est l'apparition de la Raison divine,

du Λόγος, du Verbe de Dieu dans l'homme. Elle est l'incarnation du Verbe de Dieu. Tel est, au regard du philosophe, le mystère chrétien de l'*Incarnation*. Cette incarnation de la raison divine, Dieu fait homme, Verbe fait chair, est nécessaire, perpétuelle, universelle ou catholique; elle s'accomplit sans cesse en chacun de nous; elle a toujours eu lieu, elle a toujours lieu, elle aura toujours lieu en chaque homme, à chaque instant de la vie de chaque homme: tout homme est frère du Christ, ou, pour mieux dire, tout homme est le Christ, et ce que le catéchisme enseigne de lui seul est vrai de tous les hommes, ou de l'homme. Tout homme est le Christ, non selon qu'il est tel ou tel individu, mais selon qu'il est homme: le Christ n'est aucun homme, mais il est l'homme, et chacun de nous le porte en soi.

Que serait l'homme sans cette apparition de la Raison divine en lui? Être petit, vil et dégradé, véritable néant: le Verbe s'incarnant en lui l'agrandit, l'ennoblit, le relève et le rachète de son néant. Tel est, au regard du philosophe, le mystère chrétien de la *Rédemption*, laquelle est, comme l'Incarnation, nécessaire, perpétuelle, universelle ou catholique. Ce Verbe rédempteur incarné dans l'homme, Dieu et homme tout ensemble, substance divine dans une forme humaine, est aussi le médiateur nécessaire entre l'homme et Dieu. Nul ne peut aller à Dieu que par le Christ, c'est-à-dire par la Raison, qui est le Λόγος ou le Verbe. Mais le Verbe était bien avant Abraham, et il sera tou-

jours avec chaque homme jusqu'à la consommation des siècles. Car le Verbe est la Raison de l'homme; le Verbe incarné est l'homme même, et il est Dieu: l'homme et le Verbe sont Dieu.

IV

La raison humaine se manifeste, on l'a vu, sous deux modes : le mode spontané et le mode réfléchi. Comme elle est l'apparition de la raison divine dans l'homme, elle est infaillible. L'erreur pure n'existe pas. Toute erreur n'est que la négation d'une vérité cachée par une autre qu'on aperçoit et qu'on ne sait pas comprendre, ou d'une vérité qui semble incompatible avec une autre qu'on affirme: toute erreur n'est donc que l'affirmation excessive, parce qu'elle est exclusive, d'une vérité. Il en résulte que toute doctrine est vraie par ce qu'elle affirme, fausse par ce qu'elle nie. Mais d'où vient que l'homme peut apercevoir une vérité exclusivement aux autres? De ce que pour connaître, ou plutôt pour se rendre compte à lui-même de sa propre connaissance, il en décompose l'objet: il connaît d'abord un tout d'une manière complète, sûre, infaillible, mais confuse et vague; pour connaître ce même tout d'une manière claire, distincte, précise, il faut qu'il s'en empare, le saisisse et le fasse pour ainsi dire sien par une attention qui ne peut qu'en parcourir l'une après l'autre les parties, parce qu'elle ôte à l'esprit la vue de ce qu'elle ne regarde pas. L'attention

spontanée, se portant indifféremment sur tout ce qui la sollicite, se porte sur tout à la fois, car tout la sollicite à la fois, et elle voit tout; mais dès que, devenue réfléchie, elle se fixe délibérément sur un point, tous les autres points disparaissent à ses yeux. Il lui est donc nécessaire de parcourir successivement tous les points sans en omettre aucun, pour rejoindre comme par un long retour, au bout de cette lente analyse, la synthèse qu'elle avait aperçue tout d'abord; mais il ne lui arrive que trop souvent d'en omettre quelques-uns, et de perdre la synthèse qu'elle cherche, d'aboutir au faux. Donc une première connaissance spontanée, inspirée parce qu'elle est naturelle, parce qu'elle anticipe sur la réflexion, parce qu'elle précède l'acte de la personne humaine, connaissance dont la personne humaine reçoit l'objet au lieu de le trouver par sa propre recherche; infaillible, mais obscure; sentiment plutôt que véritable connaissance, et qui, faute d'être précise, ne s'exprime que par des images et des symboles: elle est la révélation, source de la religion et des religions diverses qui la manifestent diversement suivant l'âme diverse des races; divine, parce qu'elle n'est point l'œuvre de l'activité réfléchie de l'homme, mais bien l'œuvre de la nature en l'homme; et vraie puisqu'elle est divine, mais d'une vérité poétique, non philosophique, dont il faut savoir entendre l'esprit sous la lettre des symboles. Et une deuxième connaissance, réfléchie, savante, œuvre du travail personnel des hommes, qui doit interpréter la première sans la

contredire, et qui peut faillir: toujours vraie en ce qu'elle a de positif, fausse en ce qu'elle a de négatif. Celle-ci est la philosophie, qui a pour objet d'interpréter la religion, de l'expliquer, de la traduire en langage scientifique. On a vu quelle en doit être la méthode, et l'on voit que le résultat doit toujours en être un *éclectisme*, c'est-à-dire une réconciliation suprême de tous les systèmes antérieurs, dépouillés des négations qui les font si divers, pour être unis dans leurs affirmations, dont il appartient à la raison, de plus en plus éclairée, de retrouver l'accord.

CHAPITRE II.

SON ŒUVRE.

I

Quand on vient de se donner le spectacle d'un vaste système qui embrasse, dans sa tentative d'explication universelle, tout l'ordre des choses que peut atteindre la connaissance de l'homme, on éprouve, plus encore peut-être qu'après la lecture d'une tragédie ou d'une épopée, le sentiment de la grandeur humaine. Rien ne ressemble plus, en effet, à un poëme qu'un système philosophique. L'un et l'autre parlent à l'âme un langage où le corps ni les sens n'ont point de part ; l'un et l'autre montrent à l'homme le vrai qui échappe à son corps, mais que son âme affirme, que son œil ne voit point, mais que voit son esprit, quand il a un esprit capable de voir au delà de la matière ; l'un et l'autre élèvent l'homme du royaume terrestre de la réalité à la sphère supérieure où la vérité réside. L'un porte en haut le sentiment de l'homme, qu'il idéalise, c'est-à-dire qu'il ramène à son type rationnel, et dont il restitue la vérité, altérée par une réalité toujours imparfaite ; l'autre porte en haut l'intelligence de l'homme, qu'il place à un point de vue d'où elle découvre au-dessous et autour de soi, d'où elle domine

et contemple comme un incommensurable horizon, la raison même des choses. L'un et l'autre demandent aussi un génie pareil : cette faculté merveilleuse, qu'on l'appelle invention ou inspiration ou intuition de l'idéal, ce don de voir, par l'œil intérieur, dans l'être connu l'être intelligible, l'être qui doit être dans l'être qui est, la pensée de Dieu dans les choses, qui ne sont que des choses, existantes en elles-mêmes indépendamment de toute signification et de toute raison d'être, pour la connaissance, mais qui sont pour l'intelligence un langage, un ensemble de signes, une parole chargée d'exprimer la pensée de Dieu. Le poëte lit pour ainsi dire l'homme à travers les individus qui vivent sous son regard ; le philosophe, lequel est une façon de poëte plus grand peut-être que l'autre, lit, dans le petit nombre de faits qui tombent sous la prise de l'observation scientifique, la nature, la loi des êtres, le type suprême que réalise l'univers. L'un et l'autre combinent, par la puissance de leur esprit, et construisent de toutes pièces un monde, monde sentimental ou monde intellectuel, un homme ou un univers, conforme à cette vue de l'absolu qui les dirige, non moins conforme à la réalité qu'ils expriment l'un et l'autre, chacun à sa manière : l'un se bornant à faire des éléments qu'il lui emprunte un usage expressif, comme d'une langue dont il s'approprie l'énergique signification ; l'autre la prenant tout entière telle qu'elle est, non pour la parler, mais pour l'expliquer, non pour en sentir plus ou moins confusément, mais pour en

comprendre la signification et la raison d'être. L'un ne cherche à construire qu'un monde tout idéal, et il lui suffit que sa création ne contredise pas la réalité, pourvu qu'elle contente l'âme raisonnable; l'autre se pique de construire ou de reconstruire par la raison le monde même, et il ne lui suffit point que sa création ne contredise pas la réalité, il veut encore qu'elle s'accorde avec la réalité pour l'expliquer, bien assuré de trouver et d'offrir à l'intelligence humaine, dans le monde qu'il aura pu construire de la sorte, un idéal non moins qu'un réel. Pendant que la vraisemblance suffit au poëte, il faut au philosophe la réalité ; et pendant que le poëte ne cherche qu'à exprimer, par des éléments qu'il emprunte à la réalité, un idéal, le philosophe, qui cherche à expliquer la réalité même, y trouve un idéal supérieur, savoir, la raison de l'univers.

Il y a donc entre le philosophe et le poëte, avec de grandes différences, des ressemblances plus grandes encore : non identité sans doute, mais singulière et profonde analogie. De là, entre les destinées de la poésie et celles de la philosophie, une similitude qui distingue leur histoire de l'histoire des sciences. Tandis que les sciences qui se prétendent positives, et qui n'exigent d'ailleurs, pour être cultivées avec succès, qu'une forte application des facultés communes de l'homme, s'accroissent d'une manière continue par la continuité des observations dans l'ordre physique et des déductions dans l'ordre mathématique, la haute science, à qui appartient la royauté, et qui la garde ou

la perd selon que les mains chargées du sceptre sont plus ou moins capables de le tenir, a d'étranges alternatives, des jours d'éclat auxquels succèdent des siècles de ténèbres, des progrès subits suivis de subites et longues décadences, des déchéances et des couronnements : il y a des philosophes comme il y a des poëtes, de loin en loin, accidents de génie; et la plupart de ceux qui s'en donnent le nom, qui cultivent en effet la philosophie, ne sont guère, maîtres ou disciples, que des commentateurs de philosophie plutôt que des philosophes.

Le poëte cherche la beauté, et le philosophe la vérité. Mais qui trouve l'une trouve l'autre. Il y a toujours une grande part de beauté dans un poëme qui est vrai ; et il y a également une grande part de vérité dans un système qui est beau. On loue un système d'être beau, et c'est légitimement, bien qu'il ne se propose pas d'être beau, mais d'être vrai ; comme on loue légitimement un poëme d'être vrai, bien qu'il ne se propose pas d'être vrai, mais d'être beau. Un système est beau quand il présente un ensemble harmonieux des choses, bien ordonnées sous un certain point de vue, et comme reconstruites par la raison qui les éclaire d'une lumière intelligible : mais alors il est vrai, au point de vue des principes rationnels qui ont servi à le construire ; il ne l'est qu'à ce point de vue : il n'est donc vrai que dans une certaine mesure, mais précisément dans la mesure où il est beau. Et comme il y a des beautés diverses, ou diverses faces de l'unique

beauté, qui donnent lieu à des poëmes diversement et également beaux, il y a aussi des vérités diverses, ou diverses faces de l'unique vérité, qui donnent lieu à des systèmes diversement et également vrais. Quel argument pense-t-on tirer de la diversité des systèmes contre la philosophie ? Qui s'est avisé de tirer de la diversité des poëmes un argument contre la poésie ? Des *classiques* ont prétendu quelque chose de semblable ; ils ont craint que la poésie ne fût compromise par la diversité des poëmes ; ils ont imposé à tous poëtes, présents et à venir, un modèle, une œuvre parfaite à leurs yeux, un type unique, suprême idéal : voilà les poëtes réduits à reproduire sans fin, avec une monotonie désespérée, les formes d'un heureux ouvrage, qui ne doit sa puissance dominatrice qu'au hasard d'avoir été le premier élu. Il se rencontre pareillement des *classiques* en philosophie, qui infligeraient volontiers aux philosophes, on se demande pour quel crime, la peine terrible de reproduire sans fin la même doctrine : ce sont gens qui ont vu l'absolu, à qui l'infini s'est révélé tout entier dans quelque ancien système éclos un jour de quelque heureuse cervelle, œuvre définitive d'un homme qui pensa une fois pour que le genre humain n'eût plus à penser après lui. C'est le propre du système philosophique, sans doute, de déterminer toutes choses par leur raison d'être, par la conception de l'être nécessaire ; de reconstruire en quelque sorte l'univers par la vue de l'absolu : mais il y a plusieurs absolus dans l'absolu, plusieurs infinis dans l'infini.

Nous ne pouvons entendre infiniment l'infini : chaque intelligence finie l'entend d'une certaine manière qui n'est pas l'infini même, mais un infini, une raison des choses, dont la vérité ne saurait infirmer celle d'autres raisons aperçues par d'autres intelligences. Tout système logique est vrai. Plusieurs systèmes peuvent être vrais ensemble, chacun à son point de vue : il suffit qu'ils ne se contrarient pas l'un l'autre. Croit-on que Platon et Aristote se contrarient? Oui, chacun dans l'exagération de son propre sens, poussée jusqu'à l'exclusion et à la négation du sens d'autrui, contrarie l'autre ; mais qu'en passant de l'un à l'autre on se contente d'entendre tour à tour le positif de chacun d'eux sans entrer dans la passion de l'homme qui se flatte que son regard embrasse tout et qui accuse d'erreur ceux qui voient ce qu'il ne voit pas lui-même, qu'on les prenne à leur point de vue propre, ils s'opposent à bien des égards, mais d'une opposition qui n'est plus une contradiction, par laquelle au contraire ils se complètent l'un l'autre. Ainsi de tous.

Et voilà pourquoi le philosophe, comme le poëte, a son originalité. Mais voilà pourquoi tant de gens, intelligents d'ailleurs, sont incapables de l'entendre. Il faut, pour entendre un système, pouvoir se placer au point d'où l'auteur a vu les choses : il faut donc avoir l'œil qui voie, être enfin philosophe comme lui, moins l'initiative ou la puissance de produire. On ne parle jamais que pour ses pairs : un poëte ne peut être entendu que d'autres poëtes, qui sentent comme lui ; et un philo-

sophe, que d'autres philosophes qui voient comme lui. Loin de moi la prétention d'élever le simple lecteur, ou même le critique, au rang de celui dont il suit et juge l'œuvre ! Celui-ci a l'initiative, qui manque à l'autre ; il ouvre le chemin où l'autre ne s'engage, et ne sent ou ne voit, qu'à sa suite ; il excite l'autre à sentir, à voir, à penser : il est inventeur, inspirateur, plus encore, il est fécondateur et comme principe d'être pour l'autre, qu'il révèle en quelque sorte à lui-même. Mais quiconque entend un philosophe ou un poëte, est poëte ou philosophe, assez du moins pour comprendre sinon pour produire. Un chant ne signifie rien pour une âme insensible à ce qu'il signifie ; un mot n'a point de sens pour un esprit étranger à l'idée qui en est comme le contenu. Un langage n'exprime des idées que parce qu'il les suggère, ou, pour mieux dire, les réveille, les sollicite à paraître, les fait éclore en l'intelligence qui les avait déjà sans le savoir, et qu'il ne peut qu'avertir d'elle-même. Car il n'exprime jamais, quoi qu'il fasse, tout ce qu'il veut donner à comprendre ; jamais il ne parvient à égaler la pensée, qui le déborde toujours de toutes parts : il en arrête, par une précision qui lui est inhérente, il en accuse, il en crée pour ainsi dire le contour, la séparant, l'isolant de toutes les autres, avec qui elle se fond sans se confondre ; il en borne la portée illimitée : toute pensée est un infini, que le langage, nécessairement fini, altère nécessairement. Quiconque s'attache aux mots et s'obstine à prendre *au pied de la lettre* l'expression des choses, ne comprend pas. *La*

lettre tue et l'esprit vivifie. Faites lire une œuvre poétique à un grammairien : il l'aura bien vite déclarée absurde, parce que, n'y trouvant rien ou ne trouvant rien en lui-même sous les mots, il les aura remplacés par les définitions que le vocabulaire leur donne, toujours trop étroites et trop générales à la fois pour le sens que leur prête le poëte. Et faites lire une œuvre philosophique à un argumentateur : que de contradictions il va heurter, que d'absurdités arrêtent sa marche ! Il n'y peut faire un pas sans se meurtrir à tous les angles de l'impossible ; mais c'est aux angles des mots, pris dans leur sens absolu, pendant que le sens relatif où le philosophe est contraint de les employer leur donne à rendre des idées qui se suivent en ligne droite, s'enchaînent logiquement, et s'unissent pour un tout harmonieux. Il est rare qu'un esprit se contredise autrement que dans l'expression de sa pensée ; et il n'est que juste d'y regarder à deux fois, avant d'accuser un auteur de contradiction avec lui-même : bien souvent la contradiction ne doit être imputée qu'à celui qui a mal entendu, et qui n'a vu que le sens grammatical de mots dont l'idée inspiratrice lui échappe. Ceci arrive à ces raisonneurs très-exacts, très-méthodiques, peu intuitifs, qui argumentent admirablement contre les dogmes de la foi chrétienne, par exemple (1) : ils y découvrent sans peine l'absurde, l'inintelligible, le non-

(1) Voyez, entre autres, *Examen critique du christianisme*, par M. P. Larroque.

sens dans chaque mot; mais ils n'y voient que les mots, et ne prennent pas garde qu'il faut voir sous les mots, impuissants à rendre l'idée qu'ils se contentent de suggérer aux âmes capables de répondre à leur appel, l'inexprimable, c'est-à-dire le mystère. Il y a un mystère dans toute pensée, bien qu'à un moindre degré; et la parole est toujours, plus ou moins, l'expression de l'inexprimable. Nul ne comprend une doctrine, s'il n'en comprend en même temps et l'idée par les mots qui la rendent, et les mots par l'idée qui les inspire.

N'oublions pas toutefois que, si la philosophie est au-dessus de la méthode, comme la poésie est au-dessus de la grammaire, ni la poésie à son tour ne saurait se passer de la grammaire, ni la philosophie de la méthode. Il faut qu'un système soit logique, fondé sur un fait ou sur un principe certain, non sur une hypothèse, bien enchaîné dans toutes ses idées et démontré de tout point : l'imagination a besoin d'être réglée par la raison; et comme en poésie l'inspiration doit revêtir une forme qui la rattache par la communauté du langage au sentiment commun, l'intuition, en philosophie, doit aussi revêtir une forme qui la rattache par le raisonnement à la raison commune, je veux dire la forme démonstrative.

II

Il m'a paru nécessaire de rappeler, à l'occasion de M. Cousin, ces principes de critique philosophique, peu compris, ce semble, ou mis en oubli, et dont l'oubli

lui a fait tort. On l'a chicané sur des phrases, sur des mots, dont on a fait sortir, en les pressant un peu, en leur attribuant une précision qu'il s'était bien gardé de leur donner, toutes sortes d'erreurs : tantôt il est panthéiste, tantôt il accorde trop à la personne humaine ; et comme ce sont là deux contraires qui s'excluent, on a mieux aimé l'accuser de contradiction avec lui-même, que se demander si on l'entendait bien, s'il ne fallait pas corriger l'une par l'autre, pour les comprendre chacune en son véritable sens, deux expressions divergentes d'une doctrine compréhensive, et se mettre à un point de vue supérieur où les extrêmes se concilient. On lui a largement appliqué le procédé de cet habile personnage qui ne demandait que cinq lignes d'un homme pour avoir de quoi le faire pendre. On a détaché ses phrases, on les a isolées dans une signification damnable qu'elles étaient toutes surprises d'avoir eue, et on l'a pendu sur ce grief. D'autres ont ruiné ses raisonnements, et ont cru ruiner sa doctrine. D'autres ont précisé sa doctrine, et l'ont montrée fausse; mais ils l'ont faussée en la précisant, lui faisant dire ce qu'elle n'avait pas dit. D'autres ont accusé le philosophe d'être un artiste, un poëte ; ils ont estimé que son système a une grande valeur esthétique, ils l'ont déclaré beau, et ils ont cru que c'était le déclarer faux ou imaginaire : c'était le déclarer bien ordonné en soi, et par conséquent vrai dans la mesure où il est beau.

Prenons donc M. Cousin pour ce qu'il est : pour un

artiste en effet, qui songeait à faire de la musique avant que sa destinée l'eût condamné à faire de la philosophie, et qui trouve dans la composition d'un système la gloire que sa jeunesse avait voulu chercher dans la composition d'un opéra. Était-il né pour être un grand musicien? Il est devenu un grand écrivain, un poëte en philosophie, et, comme tel, un puissant philosophe. Tous les arts sont frères. La méthode a pu lui manquer : l'intuition ne lui a pas manqué. Il n'a pas eu l'élément scientifique : sa doctrine, trop générale, trop vague, et qui plane de trop haut sur les faits du monde qu'elle veut expliquer, trop portée à donner une suite bien construite d'affirmations pour une démonstration, est exposée à des attaques sérieuses, dont il importe de ne pas méconnaître la justesse; mais il a eu l'élément poétique : il a eu l'aperçu vaste, compréhensif, supérieur; il a su voir et faire voir, et construire selon qu'il voyait; il a su créer en philosophie.

Nul n'a mieux saisi l'esprit de M. Cousin que M. Renan, admirablement guidé dans l'intelligence d'un tel homme par sa merveilleuse finesse. « Les critiques superficiels, qui appellent allemand tout ce qui est obscur et obscur tout ce qu'ils ne comprennent pas, ont accusé M. Cousin d'être un esprit allemand : je ne connais pas de jugement plus frivole..... Il est évident que M. Cousin n'a vu et connu l'Allemagne que dans la mesure qui convenait à son originalité. De grands obstacles l'empêchèrent heureusement d'aller au delà..... Trop bien savoir est un obstacle pour créer :

on ne s'assimile que ce qu'on ne sait qu'à demi..... Il semble que la race gauloise ait besoin, pour produire tout ce qui est en elle, d'être de temps en temps fécondée par la race germanique : les plus belles manifestations de la nature humaine sont sorties de ce commerce réciproque, qui est, selon moi, le principe de la civilisation moderne, la cause de sa supériorité et la meilleure garantie de sa durée. Les premières années de la restauration furent un de ces moments décisifs, où, par des voies imperceptibles, s'introduit un ordre nouveau d'idées et de sentiments. Un mur tomba, les horizons s'élargirent..... La plus grave erreur de la critique est de reprocher aux hommes de génie de n'avoir pas été autres qu'ils ne furent. M. Cousin atteignit son but, qui était, non de créer une doctrine originale, mais de donner une forme éloquente et en un sens populaire aux grandes vérités de l'ordre moral..... M. Cousin appartient encore plus à la littérature qu'à la science. C'est avant tout un écrivain, un orateur, un critique, qui s'est occupé de philosophie. Son nom réveille plutôt l'idée du talent, de l'éloquence, que l'idée d'un genre de spéculation déterminé. La nature lui avait accordé trop de dons pour qu'il pût ne demander la gloire qu'à un seul..... Toutes les doctrines ne sont pas également éloquentes, et je crois bien que plus d'une fois M. Cousin a dû se laisser entraîner vers certaines opinions autant par la considération des beaux développements auxquels elles prêtaient que par des démonstrations purement scientifiques. Ce n'est point là une

critique, car le beau est après tout une des marques de la vérité..... La carrière politique que M. Cousin parcourut avec de si brillants succès contribua bien plus encore à limiter sa liberté philosophique..... La philosophie étant le centre et en quelque sorte la région commune où toutes les branches de la culture se réunissent, on y arrive par les voies les plus opposées. La littérature, la politique, les sciences physiques, les sciences historiques, y mènent également et produisent des façons très-diverses, mais toutes incomplètes, de philosopher. M. Cousin étant, malgré la haute valeur de ses spéculations, plus particulièrement de la classe des philosophes littéraires et politiques, les personnes préoceupées surtout du côté scientifique doivent naturellement trouver chez lui quelques lacunes..... Non content d'être philosophe, il voulut être écrivain, homme politique, et pourtant je n'ai pas dit encore la plus pesante de ses chaînes : il voulut être chef d'école. Je ne connais pas de position plus délicate. Le philosophe isolé n'est responsable que de son propre salut, mais le chef d'école a charge d'âmes..... Que dire quand cette école est l'Université tout entière, quand on s'impose la tâche de tracer à des jeunes gens de vingt-deux ans ce qu'ils doivent enseigner à des enfants plus jeunes de quelques années sur Dieu, l'univers et l'esprit humain ? M. Cousin ne recule pas devant cette entreprise hardie. La création de l'enseignement philosophique en France est bien son fait, et certes ce n'est pas là une gloire médiocre. »

Il s'est inspiré des Allemands, mais il n'est pas Allemand. Rien de plus français, au contraire, que sa manière d'être oratoire et politique en philosophie. Il démontre littérairement, plutôt que scientifiquement, la doctrine qu'il enseigne, ou qu'il prêche (car il y a du prédicateur en cet homme dont l'éloquente parole rappelle celle de Bossuet) : il affirme plus qu'il ne démontre, mais il démontre pour les âmes hautes par la façon dont il affirme ; il place dans une vive lumière, et comme dans la splendeur du vrai, ce qu'il propose, et il en établit la vérité par la beauté. Son but a moins été de créer une doctrine originale, ainsi que le dit justement M. Renan, que d'enseigner et de propager par l'éloquence la doctrine éternelle : moins philosophe que professeur de philosophie. Il est même tellement incontestable que c'est ici le propre et singulier mérite de M. Cousin, que ceux qui le récusent le plus comme philosophe ne peuvent s'empêcher de saluer en lui le grand professeur, et qu'il doit sa moins douteuse gloire à son personnage de chef d'école. Mais pour être chef d'école et professeur de philosophie, il faut être philosophe ; il faut avoir une doctrine pour l'enseigner ; il faut posséder en soi la source qu'on veut répandre de sa chaire sur le monde : or, M. Cousin ne reçut pas sa doctrine toute faite, il se la fit. Et c'est parce qu'il se la fit qu'il est un maître au lieu d'être un disciple.

Pourquoi se la fit-il ? C'est qu'il ne rencontra pas autour de lui la philosophie, la science même dont il s'était institué le professeur : il eut à la choisir, pour

son propre compte, dans la diversité de celles qui en portaient le nom. Une seule d'entre elles était la philosophie, puisqu'elles étaient diverses ; ou toutes l'étaient, mais partiellement, mais chacune en sa mesure, et il y avait à retrouver la véritable tradition philosophique dans le combat des doctrines hostiles : il y avait à reconnaître pour ainsi dire l'Église permanente de la pensée dans les variations et dans le tumulte des sectes, et, sous la poussière des systèmes, le sol toujours ferme, en même temps que toujours accru, de l'immuable et progressive sagesse. Il y avait donc non plus à recevoir, mais à voir, à faire usage de ce sens intuitif qui est le propre du créateur en philosophie ; il y avait à refaire la philosophie, pour la reconnaître ; il y avait à choisir, soit une doctrine vraie à l'exclusion des autres, soit la doctrine vraie éparse dans toutes ensemble : mais choisir, c'est penser, c'est créer en matière de doctrine. Et c'est ainsi que, pour être un professeur de philosophie en l'absence d'une philosophie à transmettre, il fut amené à être lui-même philosophe ; c'est ainsi que, pour accomplir la magnifique tâche qui fut la sienne, si bien comprise par M. Renan, il eut besoin d'en accomplir une autre, où ses qualités poétiques le servirent mieux que n'eussent fait peut-être des qualités scientifiques plus rigoureuses, qu'il n'avait pas. Le don des vastes aperçus, une vue étendue, pénétrante, compréhensive, capable de ramener et d'embrasser les vérités dispersées dans mille systèmes, le pouvoir de construire ces débris de systèmes en un

système unique, et de faire un monde avec les éléments de plusieurs mondes dissous, lui fut plus nécessaire pour une telle œuvre que l'exactitude, que la méthode sûre, mais lente, et qui entrave l'essor : il ne lui fallait pas des pieds, mais des ailes. Un instinct dirigea son vol. La spontanéité, pour lui emprunter et lui appliquer sa langue, le conduisit plus hardiment, plus loin et plus haut que n'eût fait la réflexion.

III

Un cours fameux qui est devenu l'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, l'*Histoire générale de la philosophie*, la *Philosophie de Locke*, la *Philosophie* au XVIIIe siècle, la *Philosophie écossaise*, la *Philosophie de Kant*, tels sont les monuments de la vie philosophique de M. Cousin. Ajoutons son livre du *Vrai, du Beau et du Bien.* N'oublions pas surtout les *Fragments* si importants de *philosophie* ancienne, scolastique, moderne et contemporaine. S'il s'est trouvé des railleurs pour prétendre que ses chefs-d'œuvre sont des préfaces, avenues toujours imposantes, il est vrai, vestibules toujours grandioses de livres qui n'en tiennent pas toujours toutes les promesses, nul ne s'étonnera que je rappelle, en passant, l'importance de ces *Fragments philosophiques*, où il a semé une si grande variété d'idées, de vues, de conceptions larges, qui embrassent toute la philosophie, qui éclairent d'un vaste regard tout le champ de l'esprit humain.

Entre tant d'ouvrages que je viens de rappeler, deux ont, dans l'histoire de la philosophie et aussi dans l'ordre des travaux personnels de l'illustre maître, une valeur immense; je parle de ceux qui portent ces simples titres : *Introduction à l'histoire de la philosophie* et *Histoire générale de la philosophie.*

M. Cousin rencontra autour de lui, quand il naquit au monde philosophique, le règne des doctrines de Locke, répandues en France par la puissance d'une école dont la fausse et superficielle clarté avait fait le prestige. Il dut les combattre; mais il ne les put combattre qu'au nom de certains principes supérieurs, qui furent sa force, et par la puissance contraire d'une autre doctrine, qui arracha le règne à Locke pour le lui donner à lui-même. Tels sont les principes, telle est la doctrine qu'il expose, en cette langue éloquente et précise, ferme et colorée, dont chacun de ses ouvrages montre l'admirable exemple, dans l'*Introduction à l'histoire de la philosophie* et dans l'*Histoire générale de la philosophie.*

M. Cousin, philosophe spiritualiste et libéral, et que la disgrâce politique, en ce temps d'effervescence à la fois politique, religieuse et littéraire qui imprime une marque si particulière à notre histoire entre la chute du premier empire et l'avénement de la monarchie de Juillet, avait fait plus célèbre, sans contredit, que le petit nombre de ses travaux antérieurs, rappelé, après quelques années de persécution, ou tout au moins de tracasseries, en son cours de Sorbonne suspendu et

qu'il reprenait, comme il dit lui-même, « presque en triomphateur », se proposait d'y traiter de la philosophie de Platon. « Mais un système philosophique, quel qu'il soit, peut-il être compris isolément ? Le connaît-on quand on ignore les conséquences, inconnues à l'auteur lui-même, qu'il portait dans son sein? D'un autre côté, est-ce le connaître que de ne pas savoir d'où il vient? Platon, par exemple, ne peut guère être compris sans ses successeurs, les néo-platoniciens; et il ne peut l'être davantage sans ses devanciers, sans Socrate et sans Anaxagore. Si donc je veux vous faire comprendre un peu profondément la philosophie platonicienne, il faut que je la mette en rapport avec l'époque de l'histoire de la philosophie à laquelle elle appartient. Or, ce qui est vrai d'un système l'est également des différentes époques de l'histoire de la philosophie. Pour en bien comprendre une seule, il faudrait les connaître à peu près toutes. Je regarde donc comme indispensable de vous présenter..... une vue générale de l'histoire de la philosophie. Sans doute j'effleurerai tout, mais je toucherai à tout. Il faut d'abord tracer le cadre, sauf à achever plus tard le tableau. » (*Introd.*, 1re leçon.) Mais plus tard, au lieu d'entretenir ses auditeurs de Platon et des belles doctrines de la Grèce, qu'il avait étudiées avec amour, il les entretint des doctrines pernicieuses du XVIIIe siècle, qu'il avait déjà combattues, qu'il combattit toute sa vie avec une ardeur fille du même amour pour les grandes vérités qui sont la noblesse du genre humain. C'était aussi sur la

littérature du XVIIIe siècle que M. Villemain faisait alors ses vives et délicates leçons, si remarquables par l'intelligence de l'historien non moins que par la finesse et la justesse du littérateur. C'est par l'histoire que les grands esprits de notre siècle ont abordé volontiers les questions; mais on les méconnaît, et on leur adresse un reproche très-mal fondé, quand on ajoute qu'ils les ont résolues par l'histoire. Ils ne sont point tombés dans le cercle vicieux dont on les accuse. Il faut une doctrine pour juger les hommes et les œuvres: M. Villemain a eu la sienne; il faut une doctrine pour juger les doctrines philosophiques: M. Cousin a eu la sienne. Il l'exposa dans son *Introduction à l'histoire de la philosophie*, et il en donna au monde une grande application dans son *Histoire générale de la philosophie*, sans laquelle il ne pouvait entreprendre la philosophie de Platon, qu'il avait en vue, ni la philosophie du XVIIIe siècle, qui lui fit oublier, parmi les nécessités d'une lutte journalière, jusqu'au divin Platon.

L'*Introduction à l'histoire de la philosophie* a ceci de capital, qu'elle est ce cours célèbre où, pour n'en pas dire plus que M. Cousin lui-même, dans l'avant-propos de la dernière édition qu'il en a donnée, « les plus hautes questions furent abordées avec bonne foi et courage, et les solutions qu'en donnait la philosophie nouvelle, exposées à grands traits bien plus que véritablement établies. » — « Sans venir ici témoigner contre moi-même, ajoute-t-il, je n'ai pas besoin d'une grande modestie pour reconnaître que, dans ce cours,

tout à fait improvisé, il y a plus d'une proposition hasardée et des excès de langage que j'aurais fait bien volontiers disparaître, si la calomnie, en les envenimant, ne me les avait rendus irrévocables. L'honneur ne m'a pas permis de me corriger, et j'ai dû tout conserver pour n'avoir pas l'air de rien dérober à une critique ennemie. »

Quelle était donc cette philosophie nouvelle, que M. Cousin nomme comme en passant, et qui donnait, au milieu de si vifs applaudissements en même temps que de si ardentes censures, des solutions si hasardeuses aux problèmes difficiles et délicats que nous pose la science des rapports de l'homme avec le monde et avec Dieu ? Il désigne ainsi la philosophie allemande, mais interprétée, transformée, et, si l'on peut le dire, heureusement dénaturée par une intelligence toute française. Beaucoup lui ôtent le périlleux mérite de sa philosophie pour le rendre aux Allemands ; beaucoup ne veulent rien voir dans notre grand philosophe qu'un plagiaire, ou tout au plus un vulgarisateur, de la philosophie allemande. Ils ne la connaissent pas. Les Allemands, très-jaloux, comme on sait, de leur propriété en matière de systèmes et de théories, ont fait courir ce bruit peu charitable, auquel les Français, toujours empressés de se rabaisser au profit de leurs voisins, tantôt d'outre-Rhin, tantôt d'outre-Manche, ont fait aussitôt le plus juste accueil : leur politesse chevaleresque n'eût pas été satisfaite à moins. Mais ces mêmes Allemands, qui accusent M. Cousin de traduction, l'accu-

sent encore de traduction infidèle : en sorte que sa philosophie est à la fois et n'est pas celle des Allemands. Il a pris leur philosophie, mais pour se l'assimiler; il s'est nourri de leurs idées, comme il avait fait des idées de Descartes et de Platon, et il les a fondues toutes ensemble en sa propre substance. Il a construit, avec tous les grandes philosophies que le monde a connues de Pythagore à Hegel, une doctrine qui les rappelle toutes et qui diffère de toutes, comme un résumé, comme une suprême expression de la tradition philosophique, — l'éclectisme.

Ce n'est pas encore le lieu de juger jusqu'à quel point il a su donner une expression exacte de cette philosophie du genre humain, qui existe dans l'histoire de la philosophie. Qu'il me suffise de dire que telle me semble avoir été son œuvre : il s'est placé au milieu des philosophies diverses pour les saisir toutes dans une seule étreinte, et, en réunissant les éléments conciliables d'une main tandis que de l'autre il en écartait les éléments réfractaires, faire de leurs systèmes hostiles enfin apaisés l'unique système; il a fixé ce qui était la philosophie même, à une certaine époque de son développement correspondant à un certain point du développement de l'homme. Il la cherche dans l'histoire de la philosophie, dont il a pratiqué avec piété, avec amour, et dont il a su répandre le culte; et il éclaire l'histoire de la philosophie par une étude préalable, à la fois psychologique et ontologique, de la pensée humaine, c'est-à-dire par la philosophie même : il

allume sa philosophie à l'histoire de la philosophie, et en réfléchit la lueur, pour y produire une lumière plus vive, sur l'histoire qui la lui a donnée. Il parle de son *Histoire générale de la philosophie* en ces termes : « Oserons-nous dire que cette esquisse, si imparfaite qu'elle soit, a jeté en France les fondements de l'étude vraiment philosophique de l'histoire de la philosophie ? Tous les systèmes y sont ramenés à quatre systèmes élémentaires, qui ont de si fortes racines dans la nature humaine qu'elle les reproduit sans cesse. Discerner en eux le vrai et le faux, le faux qui passe et le vrai qui dure ; mettre à profit les erreurs en en montrant les causes, à savoir, l'exagération même du vrai, l'ambition des principes absolus, l'imprévoyance et la précipitation de l'esprit humain ; surtout recueillir les vérités qui sont nécessairement dans tout système un peu célèbre, qui l'ont fait naître et qui l'ont soutenu, et porter ces vérités, dégagées, épurées, réunies, à la lumière de notre siècle, comme l'enfantement légitime du temps, ainsi que parle Bacon, le legs du passé et la dot de l'avenir, telle est, selon nous, la tâche de l'historien philosophe, telle est l'œuvre ou du moins tel est l'objet de l'éclectisme. » Il est impossible de mieux caractériser l'objet de l'éclectisme et l'œuvre de M. Cousin que M. Cousin ne fait ici lui-même en peu de mots. C'est le legs du passé qu'il a cherché à donner en dot à l'avenir. Il n'est point le penseur solitaire qui n'interroge que sa raison et qui ne demande la vérité qu'à ses méditations personnelles : il la demande à ceux qui

ont pensé avant lui ; il les prend tous à la fois pour maîtres, mais il ne répète point leurs leçons ; il les refait plutôt, et réduit ce qu'ils ont dit à ce qu'ils ont dû dire. Il pense lui-même avec eux ; il communie avec leur esprit ; il vibre, non pas à l'unisson de leurs doctrines diverses, mais à l'accord fondamental et supérieur où leurs dissonances se résolvent en harmonie, et jette au monde l'écho sonore, plus intelligent que leurs voix, des enseignements qu'ils avaient donnés sans les comprendre. Il a établi cette philosophie universitaire si humaine, d'un spiritualisme sobre et raisonnable, incontestable dans ses affirmations, incomplète sans doute, mais qui s'accommode mieux d'être incomplète que d'être fausse ou chimérique, laquelle est bien ce que le maître a voulu qu'elle fût, « l'enfantement légitime du temps. » Il l'a établie surtout par l'impulsion que son éclatante parole a imprimée aux intelligences : il a fondé l'École. Mais il l'a établie aussi directement, la construisant lui-même en même temps qu'il suscitait des architectes pour la construire selon ses vues, et offrant lui-même le modèle de l'œuvre dont il demandait aux autres l'exécution. Du premier mot de son enseignement, il en a fait le dernier : le livre *Du Vrai, du Beau et du Bien,* qui est le fond essentiel de sa philosophie, est la philosophie élémentaire telle qu'elle convient à la jeunesse, telle qu'elle résulte de l'histoire de la philosophie, avant que les Allemands y eussent passé. Dans l'intervalle qui sépare les deux publications de cet ouvrage sous forme de cours au

début et sous forme de livre à la fin de sa carrière, il remua beaucoup d'idées disséminées dans ses *Fragments*, et il donna, dans ce fameux cours de 1828, sous le nom d'*Introduction à l'histoire de la philosophie*, la philosophie même, telle qu'elle convient aux hommes du XIXe siècle, telle qu'elle résulte de l'histoire de la philosophie après le passage des Allemands. L'une exprime la tradition philosophique arrêtée à Leibniz, l'autre la tradition philosophique poussée jusqu'à Hegel. Celle-là est faite pour la jeunesse et pour l'École, mais c'est celle-ci dont il faut que la science contemporaine tienne compte. C'est celle-ci qu'il faut ou remplacer ou dépasser. Il faut la combattre pour la détruire, ou la traverser pour aller plus loin. Je la crois véritable dans ses grandes lignes, mais trop générale, trop vague, élastique pour ainsi dire, et susceptible d'interprétations fâcheuses : c'est en dépassant, c'est en poussant et en serrant les solutions qu'elle apporte, c'est en la précisant par une étude toujours plus profonde, plus pénétrante, plus rigoureuse ou plus subtile, qu'on la justifiera.

IV

Voilà donc le caractère propre de l'œuvre de M. Cousin : c'est qu'il a essayé de constituer la philosophie du XIXe siècle plutôt que la philosophie pure. De là l'influence de l'Allemagne sur ses idées : influence incontestable, mais inévitable, et qu'il eût eu grand

tort de chercher à éviter, puisque le mouvement qui pousse la philosophie de notre siècle en de nouvelles voies a été inauguré par l'Allemagne. De là aussi les deux parts que je distingue dans sa doctrine, comme deux doctrines qui s'unissent dans un système général, mais qu'il convient de ne pas confondre, parce qu'elles diffèrent assez pour que la vérité de l'une n'entraîne pas celle de l'autre, et parce que l'auteur lui-même ne les a pas maintenues l'une et l'autre avec une égale fermeté : deux expressions de deux traditions philosophiques plus avancées l'une que l'autre, l'une s'arrêtant à Leibniz, l'autre venant jusqu'à Hegel. L'une est la doctrine spiritualiste : M. Cousin la professa dès le principe, et ne cessa jamais de la professer ; il en fit l'objet de son premier cours comme de son dernier livre philosophique ; il en fit la philosophie de l'École. Mais elle n'est qu'une philosophie élémentaire, qui a besoin d'être complétée, d'être rattachée à des idées plus profondes, de s'appuyer, en un mot, sur une explication universelle des choses : il a tenté cette explication universelle, sous l'inspiration et comme sous le souffle de l'Allemagne moderne, en des termes trop vagues, trop généraux, trop littéraires pour ainsi dire, dont il dut restreindre ou atténuer le sens en présence des conséquences que la malveillance, ou l'inintelligence, ou l'exactitude méthodique de lecteurs plus rigoureux et plus précis que lui, en tirait sans grande peine ; mais il a eu du moins le sentiment des exigences de l'esprit nouveau : car il y a toujours un esprit nouveau, et cet

esprit, en philosophie, a des exigences nouvelles, auxquelles ne répondent pas, que n'aperçoivent même pas les détracteurs de M. Cousin. L'homme, dont la marche infatigable ne s'arrêtera pas qu'il n'ait parcouru l'infini de l'univers, découvre toujours, en s'élevant toujours, de nouveaux horizons ; et M. Cousin a eu du moins le très-grand mérite d'ouvrir les yeux sur l'horizon que cherche à embrasser, du point où elle est arrivée, la pensée philosophique.

Certes, il y aurait beaucoup à écrire sur la philosophie de M. Cousin. Il serait curieux de lui mesurer, d'une main impartiale, sa part d'invention et sa part d'imitation, de reproduction involontaire des doctrines dont il était imbu ; il serait surtout très-utile de reprendre, théorème par théorème, et comme pierre par pierre, sa construction philosophique, pour en vérifier la solidité, trop souvent douteuse : il me semble plus utile encore d'étudier l'esprit de sa philosophie, d'interroger, dans la vaste doctrine que j'ai essayé d'esquisser à grands traits, et dont l'inspiration générale nous touche plus que les particularités, l'état présent et les besoins nouveaux de la pensée philosophique. C'est à quoi je borne ce travail. L'écrivain, chez M. Cousin, est depuis longtemps en possession d'une admiration qui ne lui sera pas ôtée ; l'homme a été apprécié, son rôle jugé, son œuvre caractérisée bien des fois, et plusieurs fois avec justesse : nous venons d'emprunter nous-même quelques phrases à une étude fine et forte de M. Renan sur ce grand rôle d'un homme qui fut

dans ce siècle, quoi qu'on puisse dire, notre maître en philosophie. Sa philosophie aussi a été discutée, vantée et raillée, admise et repoussée, combattue et défendue, mais toujours en elle-même; peut-être reste-t-il à l'envisager d'un regard plus extérieur et plus intérieur à la fois, qui s'inquiète moins de sa valeur propre et davantage de la façon dont elle répond aux besoins de la philosophie moderne, dont elle exprime l'esprit philosophique du siècle, comme un poëme exprime l'esprit poétique d'une époque ou d'une race ; qui la domine du haut de la vérité, dont le philosophe donne au monde une grande figure, comme le poëte donne au monde une grande figure de la beauté, sans prétendre l'enfermer tout entière dans un poëme; qui la juge enfin moins par les règles de la méthode que par le sens intime du vrai.

CHAPITRE III.

LE SPIRITUALISME. — THÉORIE DES IDÉES.

Il y a deux parts à faire dans la philosophie de M. Cousin: il y a lieu d'y considérer deux doctrines, qui se distinguent en ce que l'une peut être véritable sans que l'autre le soit, et qui ne sont au fond qu'une seule, parce que l'une complète, explique, achève l'autre: elles se développent et s'enveloppent l'une l'autre; elles se pénètrent mutuellement. Voyons d'abord la première, la philosophie élémentaire, qui résume l'ancienne tradition philosophique, et dont M. Cousin a fait l'enseignement de l'École. Elle est le spiritualisme; je ne crains pas de dire qu'elle est vraie, quoiqu'elle ne se suffise point : elle est une vérité qui ne pousse point très-avant la philosophie, mais qui la commence, et dont l'insuffisance n'infirme point la certitude.

I

Elle se réduit à une théorie de la raison, de laquelle, si elle est vraie, résulte la spiritualité de l'âme et l'existence de Dieu. Elle y arrive par une méthode toute expérimentale, ou qu'elle croit telle, mais qu'elle complique d'une sorte d'induction qui consiste à dégager d'une idée, qu'elle analyse, ce que celle-ci contient

comme à l'état latent. Mais elle part de l'observation du moi par lui-même, et en tire un parti beaucoup moindre encore, n'en déplaise aux adversaires qui la combattent, que celui qu'elle en pourrait tirer. Voici cette théorie en peu de mots :

Il y a dans l'homme deux ordres de faits : les uns ont pour caractère propre que l'être auquel ils se rapportent se connaît lui-même en eux et par eux : et c'est pourquoi on les dit faits ou phénomènes de conscience ; les autres sont des phénomènes dont l'homme n'a pas conscience, dans lesquels il ne se reconnaît pas. Ces derniers sont les phénomènes corporels, les uns purement corporels, les autres vitaux : l'étude en appartient à l'anatomie et à la physiologie. La psychologie étudie les premiers, les faits de conscience, dits spirituels ; et l'être auquel ils se rapportent est dit esprit ou âme. Donc, ce que je vois d'abord quand je m'observe moi-même, c'est moi-même connu à moi, ma *conscience*. Je juge et je connais que je juge ; je souffre ou je jouis, et je connais que je jouis ou que je souffre ; je veux, et je connais que je veux : sans quoi je ne jugerais, ni ne sentirais, ni ne voudrais : telle est la conscience, condition nécessaire des facultés de notre être. Capables de penser, de sentir et de vouloir, ce n'est point par elle que nous pensons, mais que nous connaissons notre pensée, et ainsi du reste.

J'ai de la sorte une connaissance immédiate de ce qui se passe en moi. Si je me demande d'où viennent les sentiments et les idées que j'y trouve, j'observe

qu'un grand nombre naissent en moi à la suite de certaines sensations, lesquelles sont aussi en moi, éveillées par le contact de la nature extérieure. Mon corps est un milieu par où pénètrent jusqu'à moi divers phénomènes du monde qui m'environne. On appelle *sens*, dans l'acception physiologique du mot, les organes qui leur ouvrent en quelque sorte le passage ; et *expérience externe* cette connaissance que j'ai des phénomènes extérieurs à moi-même, tandis que la connaissance des phénomènes intérieurs, de ce qui se passe en moi, est l'*expérience interne*.

Est-ce tout ? Il me semble bien que les sensations qui naissent en moi à propos des faits et des choses du dehors font naître à leur tour beaucoup de sentiments, beaucoup d'idées. Mais n'en est-il pas d'autres que n'explique point cette origine? Mes sentiments peuvent s'abaisser ou s'élever selon que mes idées s'abaissent ou s'élèvent, et dépendre en général de la nature de celles-ci : si donc mes idées s'expliquent par cette origine, je n'en chercherai pas d'autre pour mes sentiments. Mais pour les idées, la question demeure.

Quelques philosophes s'en tiennent aux sens, lesquels donnent les sensations, et celles-ci, réfléchies par le moi, les idées. Mais il n'est pas vrai que toutes nos idées nous viennent de la sensation par la réflexion du moi. En voici une, par exemple : il n'y a point de phénomène sans cause. C'est le principe de causalité ; principe absolu, nécessaire, universel. La sensation, ou, pour parler un langage plus exact, l'expérience

externe me donne-t-elle seulement l'idée de cause? Non; elle ne me donne que des phénomènes. Or, il s'agit ici d'un principe qui les domine tous, que je conçois de telle sorte qu'un phénomène quelconque, en quelque lieu, en quelque temps, en quelque monde que ce soit, ne peut être, que tout aussitôt je ne lui attribue ou ne lui cherche une cause. — L'expérience externe, me dit-on, n'offre que des phénomènes: mais ces phénomènes se lient dans le rapport de cause à effet. Je l'accorde; seulement cette idée même, vous la tirez de vous ou d'ailleurs pour l'appliquer aux phénomènes: l'expérience ne vous la donne pas, elle ne vous donne que des phénomènes; et non les uns comme causes, les autres comme effets: elle les donne comme de simples phénomènes, tout au plus successifs, c'est-à-dire postérieurs les uns aux autres. Un homme tombe frappé d'une balle: je vois une balle qui frappe un homme, je vois l'homme qui tombe, deux faits qui se succèdent, sans qu'ils me disent eux-mêmes que l'un soit la cause de l'autre. Ils ne me le disent pas davantage alors même qu'ils se succèdent toujours: ils ne me montrent, dans ce cas même, qu'un rapport constant de succession; c'est moi qui leur applique l'idée de cause, qui est en moi sans que l'expérience me la donne. Aussi se trompe-t-on souvent, comme le prouve le paralogisme bien connu, *post hoc, ergo propter hoc*. Mais cela même, cette habitude si fréquente de prendre pour un rapport de causalité ce qui n'est qu'un rapport de succession, fait voir jusqu'à

quel point nous est familière l'idée de cause. D'où vient-elle?

De l'expérience interne, dit une autre école : le moi l'a de lui-même, cette idée, car il se sent cause lui-même, étant une force libre. Oui, mais cause particulière, et j'ai l'idée d'une cause universelle; contingente, et j'ai l'idée d'une cause nécessaire, absolue. Le principe du moins est absolu : ce n'est point par conjecture, par induction, par analogie, ce n'est point parce que je me sens être une cause, c'est avec une certitude directe que je l'applique. Il ne me vient donc pas de moi ni du monde des phénomènes, mais du monde des idées, monde supérieur dont j'ai comme la vue intime, qui se manifeste à ma conscience, qui m'apparaît à travers mon esprit de même sorte que l'autre à travers mon corps. Ce principe de la cause, ou mieux de la causalité universelle parce qu'elle est nécessaire, d'où je m'élève jusqu'à une cause effective, actuellement et éternellement efficace, absolue, infinie, parfaite, jusqu'à Dieu, m'apparaît de lui-même. Je touche d'une part les phénomènes, de l'autre la cause; d'une part le contingent, le relatif, de l'autre le nécessaire, l'absolu ; et, comme le monde à travers mon corps, à travers mon esprit Dieu se révèle.

Telle est la raison, révélation intérieure de Dieu, Dieu même qui se manifeste à la conscience de l'homme; et je m'écrie avec ce grand archevêque (1) :

(1) Fénelon, *Existence de Dieu.*

« O raison, raison, n'es-tu pas le Dieu que je cherche? »

Cette théorie de la raison est fondamentale dans l'école de M. Cousin. On peut dire qu'elle constitue le spiritualisme. C'est donc contre elle que les nouveaux matérialistes ont dirigé leur effort le plus grand et, à certains égards, le plus heureux. L'analyse des idées, poussée plus loin, leur donne le matérialisme; poussée plus loin encore, elle nous rendra le spiritualisme qu'elle contient, mais plus complet, plus large, plus affermi. Telle est, en philosophie, l'importance de ce problème, qu'on me permettra de le reprendre à fond. Le spiritualisme en apporte une solution qui, je le répète, est la vérité, mais qui peut-être a besoin d'être expliquée encore, et reprise par de nouveaux moyens, afin de répondre à des adversaires nouveaux; peut-être ne la leur présente-t-il encore ni assez complète ni assez démontrée, et leurs difficultés ne sont-elles pas sans avoir quelque raison d'être dans une certaine faiblesse de la doctrine. C'est pourquoi il ne semblera pas hors de propos de répondre à leurs analyses par une analyse plus lente, plus patiente, plus persévérante surtout, et qui aille plus loin que la leur: la même, refaite avec plus de rigueur, me conduit à des résultats à la fois semblables et contraires; quelques-unes des assertions qu'ils prennent pour une réfutation du spiritualisme se trouvent vraies en effet, et il se rencontre qu'elles contiennent à un plus haut degré le spiritualisme qu'ils avaient cru combattre.

II

L'idée est la notion en soi, applicable indéfiniment: abstraite, et, par suite, universelle de sa nature. Chaque idée a pour objet, non une chose particulière, mais tout un ordre de choses possibles en nombre indéfini et prises sous un certain point de vue. Quand je pense montagne, arbre, cheval, ou tout autre objet, l'objet de ma pensée n'est pas telle montagne, ou tel arbre, ou tel cheval, avec tous ses caractères propres, une montagne, par exemple, ayant telle étendue, telle forme, etc., mais ce qui est commun à toutes les montagnes possibles, abstraction faite de ce qui ne peut convenir qu'à l'une ou à l'autre ; l'idée de montagne est donc une notion en soi, applicable à une infinité de montagnes possibles, mais toutes prises sous un certain point de vue commun à toutes : l'idée de montagne est abstraite et universelle. Ainsi de toute idée. Quand je pense, non plus montagne, mais telle montagne déterminée, l'idée universelle de montagne se détermine par d'autres idées également universelles : haute de 3000 mètres, couverte de chênes et de hêtres, puis de sapins, de mélèzes, d'arbres qui croissent au milieu des rochers, puis de mousse, et enfin de neige : je la vois en ce moment même, je vois tout l'ensemble de ces caractères, avec une foule d'autres dont la simple énumération me demanderait plusieurs

pages, en un seul coup d'œil et par une sensation visuelle unique ; mais si je la pense telle que je la vois, combien d'idées viennent à la suite l'une de l'autre déterminer l'idée principale ! Car je ne considère plus l'idée de montagne, mais bien l'idée de cette montagne : idée complexe qui résulte d'une multitude d'idées plus simples ; ou plutôt, idée composée d'une multitude d'idées élémentaires. Disons mieux : l'idée de cette montagne n'existe pas ; je ne la pense pas : je pense un très-grand nombre d'idées à la fois, avec leurs rapports réciproques. De même que, quand je perçois un corps, je perçois un agrégat ou une combinaison d'éléments qui sont des substances ; de même, quand je pense une chose particulière, je pense un agrégat ou une combinaison d'éléments qui sont des idées. Toutes ces idées sont abstraites et universelles, ainsi que leurs rapports. Montagne haute de 3000 mètres : l'idée de montagne est abstraite et universelle, indépendante de telle hauteur comme de tout autre caractère particulier ; suit l'idée de hauteur, qui embrasse toutes les hauteurs possibles, abstraction faite des objets plus ou moins hauts, et qui s'applique à toutes sortes d'objets mesurables en étendue, abstraction faite de tout autre caractère propre à ces mêmes objets : idée abstraite et universelle. Mais quelle hauteur ? De 3000 mètres : idée abstraite et universelle de 3000, qui est un nombre : tout nombre est abstrait par essence, et applicable à des objets de toute sorte ; idée abstraite et universelle de mètre : le

mètre est une longueur, une abstraction, par conséquent, et une mesure qui, comme le nombre, s'applique à des objets de toute sorte. Ainsi des idées qui suivent, couverte, chênes, hêtres, etc. ; et ainsi encore des rapports par lesquels ces idées se déterminent l'une l'autre : chacun de ces rapports, exprimé tantôt par une préposition, tantôt par une conjonction, tantôt par une flexion de mot, ou par la place même qu'occupe le mot, ou autrement, marque un certain point de vue toujours applicable à une infinité de choses possibles : chacun est une idée abstraite et universelle.

L'idée, abstraite et universelle de sa nature, est par là même essentiellement distincte de la sensation, ainsi que de la représentation mentale ou de l'image, qui est, au contraire, particulière et concrète. Je ne vois pas montagne, mais une certaine montagne d'une certaine étendue, d'une certaine forme, d'une certaine couleur, bref, déterminée en toutes ses qualités visibles ; et je ne me représente pas montagne, mais une certaine montagne déterminée en toutes ses qualités visibles, semblable à celle que j'ai vue : car je ne distingue la vision de la représentation mentale ou de l'image que par la vivacité moindre de celle-ci ; encore y a-t-il des cas, tels que le rêve, le délire, où celle-ci n'est pas moins vive que l'autre ; alors cesse l'unique distinction qui existe entre les deux, et j'arrive à les confondre, et à croire à la présence d'objets absents que je vois.

On a dit que la sensation elle-même est abstraite,

parce que, entre les diverses qualités de l'objet concret, elle n'en donne que certaines, indépendamment de toutes les autres : la vue, par exemple, n'en donne que l'étendue et la forme visibles ; l'étendue et la forme solides, la résistance, la sonorité, la saveur, l'odeur et les autres caractères, physiques, chimiques, etc., en nombre incalculable, du même objet, n'existent pas pour elle ; la vision, la sensation est donc, dit-on, une abstraction, comme l'idée. Il y a là une confusion qu'il importe d'éclaircir. La vision n'est pas seulement une sensation, mais une perception, c'est-à-dire une sensation accompagnée d'une induction, ainsi qu'on va le voir. — La sensation, dans la vision, l'audition, ou toute autre perception, est une affection de l'âme, qui, prise en soi, ne contient rien de plus que l'âme, j'entends l'âme réelle et concrète, l'âme vivante, modifiée d'une certaine manière, mais toujours d'une manière complexe, multiple ; je veux dire que chaque modification en enferme plusieurs dont la coexistence la détermine à être précisément ce qu'elle est. Une vision enferme plusieurs visions simples, qui se réunissent en une, et en déterminent ainsi la forme totale. Je vois une harpe : je vois, d'une seule vue, mais multiple en son unité, et déterminée par cette multiplicité même, cette harpe, ou pour mieux dire, la couleur de cette harpe, comme un ensemble de couleurs dans le milieu des couleurs qui l'entourent, la bornent et la rendent distincte en la bornant. Ce que je vois de la sorte est donc une sensation, parfaitement déterminée, par-

ticulière, concrète. Si la même harpe a d'autres qualités, comme des qualités sonores, et que je vienne à les sentir ; si j'entends la harpe que je vois, j'entends d'une seule ouïe, mais multiple en son unité, et déterminée par cette multiplicité, la sonorité de cette harpe, comme un ensemble de sons dans le milieu des sons qui l'entourent, la bornent et la rendent distincte en la bornant. Je l'entends dans un milieu sonore, comme je la vois dans un milieu coloré. Mais, comme ce que je vois de la sorte, ce que j'entends de la sorte est donc une sensation parfaitement déterminée, particulière, concrète. Ce sont deux sensations différentes, chacune particulière et concrète. Qu'importe qu'elles se rapportent au même objet, pris ainsi, par une abstraction qui résulte de la nature de nos sens, sous deux points de vue distincts? Ces points de vue sont des idées, non des sensations : idées abstraites en effet, qui répondent à des sensations concrètes, avec lesquelles il ne faut pas les confondre. Dès que, sortant de l'âme ou du sujet, je rencontre l'objet, cause externe des sensations diverses que j'éprouve, je sors de la sensation qui n'est qu'une affection de l'âme, une modification du moi, et je n'ai plus affaire qu'à des idées.

Je vois, quelque chose produit en moi la vision : je ne la produis pas moi-même, puisque je l'éprouve, puisque je suis passif en tant que voyant; il y a donc hors de moi un agent capable de produire en moi la vision, de produire, dis-je, une certaine vision déterminée; d'où il suit que l'agent est tel qu'il puisse pro-

duire en moi cette vision même : un agent est une substance, un être, et c'est ainsi que je vois un être, une substance. L'objet est donné par la vision, comme cause de la vision : c'est donc une réflexion sur la vision, c'est une induction qui me le donne. Induction primitive, si naturelle qu'elle échappe à la conscience présente de l'âme, je le veux : induction néanmoins. Qu'il s'ensuive que la perception implique une induction cachée, avec tout un concours d'idées ; que, dans les âmes capables d'idées, l'idée et la sensation naissent l'une dans l'autre, je le veux : l'idée et la sensation, pour être contemporaines, ne sont pas moins distinctes. Ainsi l'objet que je vois est l'objet d'une idée, non d'une sensation ; et de même, en vertu de la même induction, l'objet que j'entends. L'objet que je vois et l'objet que j'entends sont-ils deux ou sont-ils un seul ? Il n'appartient encore qu'à l'induction de me l'apprendre. Nouvelle induction, et non plus cachée, mais manifeste; car ce n'est qu'à force de voir le même objet quand j'entends le même son, quand je sens la même odeur, la même saveur, etc., que j'arrive à connaître l'identité de l'objet vu avec l'objet entendu ou senti de quelque autre manière; à connaître, dis-je, un seul objet de plusieurs perceptions diverses et simultanées comme une seule cause de plusieurs sensations qui en sont chez moi les effets simultanés et divers.

Elles sont des effets, des faits, des phénomènes : phénomènes de conscience, particuliers et concrets, comme est tout phénomène. Il en est pareillement de

la représentation mentale ou de l'image. Un jeune philosophe, qui égare dans les voies de l'erreur un talent digne d'une meilleure direction, a écrit avec une expressive hardiesse que la perception est une *hallucination vraie*. Elle l'est, au même titre que l'hallucination est une perception fausse. C'est qu'elle est, comme l'hallucination, une sensation accompagnée d'une induction dont l'esprit affirme le résultat. Dans l'hallucination, la même induction a lieu, mais elle porte à faux : comme il n'y a pas d'autre différence entre l'hallucination et la perception, sinon l'affirmation, fausse dans un cas, véritable dans l'autre, d'un objet absent ou présent, c'est là une preuve que l'affirmation qui accompagne toujours la perception résulte d'une induction rapide, instantanée, mais très-réelle, et si bien distincte de la sensation qui la sollicite à se produire, qu'elle peut être fausse, et que, la sensation restant la même, elle ne sera plus une perception, mais une hallucination, une vision ou une audition imaginaire, un songe. Otez l'affirmation, vous aurez la représentation mentale, l'image, avec l'idée de l'objet qu'elle rappelle, laquelle résulte d'une induction ; ôtez l'induction, faites qu'elle n'ait pas eu lieu, vous ôtez l'idée acquise, et vous n'aurez plus que la sensation. Je suppose un être réduit à la sensation pure : il n'aura pas, à vrai dire, de perception ; il sentira la présence d'un objet visible, sans distinguer l'objet de lui-même ; il verra sans voir, il ouïra sans ouïr, c'est-à-dire sans comprendre qu'il existe aucun objet de sa vue ou de

son ouïe. Telle vue, telle ouïe, lui plaira, et il ira comme pour s'emparer de ce qui lui plaît, suivant aveuglément l'attrait qui le pousse, qui le dirige à son insu. Si l'aspect de la harpe lui plaît, il ira vers la harpe; si le son de la harpe lui plaît, il ira vers la harpe: dans les deux cas, va-t-il vers le même objet? Il ne sait; il ne s'avise point que ce qu'il entend soit le même que ce qu'il voit, ni soit autre, ni qu'il y ait aucun objet au monde: il ne pense point, et la sensation, toute subjective, n'a point d'objet; ce qui est donné par l'idée, comme l'idée elle-même, est néant pour lui.

Il est si vrai que l'objet d'une perception n'est pas, en soi, l'objet de la sensation, mais de l'induction qui l'accompagne dans l'âme capable d'idées, qu'il y a lieu pour l'âme d'établir à quelles conditions cette induction est légitime, afin de savoir si elle perçoit en effet un objet présent, puisqu'elle peut être déçue par une hallucination.

L'idée, distincte de la sensation, l'est également de la perception. Il y a trois choses dans la perception: la sensation actuelle, phénomène sensible; l'affirmation implicite de la présence actuelle de l'objet qui la cause; l'idée de cet objet, distincte à la fois et de sa présence actuelle et de l'affirmation que la sensation actuelle, qui en est la suite, provoque de la part de l'âme.

L'idée enfin est distincte de la connaissance. Nous connaissons par les idées, et nous connaissons des idées: elles sont l'objet direct de la connaissance, elles ne sont pas la connaissance même. Celle-ci est

le rapport du sujet connaissant à l'objet connu : l'objet connu n'est pas la chose, mais l'idée de la chose. Nous ne connaissons pas les choses, mais leurs idées; et c'est indirectement, médiatement, par leurs idées, que nous connaissons les choses. Nous ne connaissons pas un arbre : nous connaissons l'arbre, nous entendons l'idée d'arbre, et nous affirmons l'existence avec la présence actuelle d'un arbre, parce que nous en sommes avertis par la sensation qu'il cause en nous. L'idée n'est donc point la chose, ni la présence de la chose, ni la connaissance que nous en avons, ni l'affirmation que nous en pouvons faire ; elle n'est pas un phénomène de l'âme : elle est dans l'âme, qui la porte en elle sans le savoir, et tout d'un coup, quand elle vient à connaître, l'aperçoit en elle comme l'objet direct de sa connaissance. Elle est l'intelligible, le possible, le logique, le rationnel; elle est ce qui doit être, ou du moins ce qui peut être, et que réalise ce qui est : les choses sont la réalité, et les idées la vérité, dont la loi les gouverne; les choses sont les existences, et les idées les essences, qui les déterminent en leur être.

Si la connaissance a pour objet direct l'idée, l'idée a pour objet direct, à son tour, non un être, mais un rapport; car toute idée implique une définition : qu'on l'exprime, on aura un jugement, c'est-à-dire un rapport de deux idées. Il s'ensuit que toute idée se rapporte à une autre : il n'y a point d'idée solitaire ; les idées se déterminent les unes les autres, et ne se peu-

vent entendre que par cette détermination mutuelle. Qui entend l'arbre, entend certains caractères qui distinguent l'arbre de toute autre chose, et qui conviennent à l'être inconnu de l'arbre; et qui entend ces caractères, entend des attributs applicables, en soi, à toutes sortes de sujets, bien qu'en fait ils ne s'appliquent à aucun autre qu'à l'arbre: l'idée d'arbre n'est donc pas proprement l'idée de ces caractères ni l'idée de l'être auquel ils conviennent, mais l'idée du rapport de ces caractères ou de ces manières d'être à cet être; et les idées de ces caractères sont des idées de qualités ou d'attributs de substances quelconques, des idées de rapports possibles.

De là certaines idées primordiales: rapports fondamentaux, qui sont comme les cadres généraux où entrent nécessairement tous les rapports particuliers. La neige est blanche: rapport particulier entre la qualité blanche et la substance neige, mais qui entre nécessairement dans le cadre du rapport général entre une qualité quelconque et une substance quelconque. Toute qualité se rapporte à une substance: point de qualité sans une substance qu'elle manifeste; point de substance sans un ensemble de qualités qui la manifestent. Ce rapport qui rattache la qualité, ou l'attribut, ou le mode, à la substance, la manière d'être à l'être, par un lien tel qu'il est impossible d'avoir l'un des deux termes sans l'autre, que, étant donnée une qualité, elle est mode d'une substance, manière d'être d'un être, que, étant donné un être, il comporte certaines

manières d'être, il est une substance que déterminent certains modes, est dit nécessaire, universel, absolu. De même cet autre qui rattache le fait à la cause par un lien tel qu'il est impossible d'avoir l'un des deux termes sans l'autre, que, étant donné un fait, il est un effet d'une cause, que, étant donné une cause, elle produit certains effets. De même quelques autres rapports, objets directs d'idées primordiales, qui se ramènent toutes à l'idée unique de l'être. L'idée unique de l'être s'épanouit, pour ainsi dire, et se développe en idées de substantialité, de causalité, de finalité, d'unité et de pluralité, d'espace, de temps, etc.

Une idée ne pouvant être entendue que par ce qui la distingue d'une autre, l'idée d'un être est l'idée du rapport qu'il soutient avec d'autres êtres, réels ou possibles ; et par conséquent est moins l'idée de cet être que de sa distinction d'autres êtres : c'est ainsi que l'intelligence pense tout ensemble l'un et le plusieurs, et ne pense pas l'un sans penser le plusieurs, ni le plusieurs sans penser l'un. Elle entend donc toujours, quand elle entend un être, un autre être ; d'où deux points de vue inséparables dans l'être : l'être pour soi, et l'être pour autrui. L'être pour soi est substance, pour autrui il se manifeste par ses modes ; pour soi il est une force, pour autrui une cause ou un effet; pour soi il est une fin, pour autrui un moyen ; pour soi il est un, pour autrui il entre comme élément d'une pluralité : on ramènerait sans peine l'étendue, dont la possibilité indéfinie constitue l'espace, à la coexistence de

plusieurs êtres se limitant réciproquement, et la durée, dont la possibilité indéfinie constitue le temps, à la succession, je veux dire à la suite logique de plusieurs êtres s'engendrant et se produisant les uns les autres comme causes, effets d'autres causes, causes d'autres effets.

Mais notre dessein n'est pas d'esquisser en quelques lignes une théorie des catégories de l'entendement (1) : théorie qui d'ailleurs, peut-être, ne saurait jamais être définitive ; car peut-être la raison de l'homme se développe-t-elle, peut-être acquiert-elle à la longue de nouveaux axiomes, évidences de rapports qu'elle n'avait encore vus que possibles et particuliers, et qui lui apparaîtraient un jour comme nécessaires et universels. Qui nous assure que non ? Un philosophe contemporain (2) professe expressément cette opinion, et nous promet un livre curieux sur la *formation de la raison moderne*. Il est facile de concevoir d'autres êtres dont la raison posséderait plus d'axiomes que n'en possède la nôtre, ou aurait à l'état d'axiomes, d'évidences premières, des idées que la nôtre n'a qu'à l'état de purs probables, que dis-je ? de purs possibles. Nous pouvons devenir nous-mêmes, après notre mort, ces êtres supérieurs : ce que nous pouvons devenir, nous pouvons l'être devenus déjà, eu égard à nos vieux

(1) Voyez *La raison*, liv. II, chap. II, § 3, et chap. III, § 6. (Didier et Cie.)

(2) M. Frédéric Morin.

pères, aux vieilles races qui nous ont lentement enfantés à travers les âges. Qui sait? Peut-être remonterions-nous de la sorte jusqu'à une humanité très-semblable à la bête; peut-être y a-t-il différentes raisons chez les hommes, et plus encore chez les différentes races d'hommes, comme chez les différents êtres de l'univers : mais, quelques différences que l'on se puisse imaginer, ce ne seront toujours que différences de degré, non de nature, et l'idée fondamentale, l'idée nécessaire par excellence, dont toutes les autres idées, nécessaires ou contingentes, universelles ou particulières, ne sont que des applications diverses, sera toujours l'idée de l'être. Qui entend, entend un rapport d'une manière d'être à un être ; et qui entend ce rapport, entend, à quelque degré, la loi de l'être. Avoir une idée, c'est appliquer en quelque façon la loi de l'être à un phénomène.

Les rapports, objets de nos idées, sont, les uns nécessaires, les autres possibles. Ceux-ci nous apparaissent comme étant simplement : comme pouvant être, puisqu'ils sont, et pouvant ne pas être, puisqu'ils ne sont point par eux-mêmes, puisqu'ils ne sont point donnés par l'idée de l'être en général, mais par l'idée de tel être. Ils sont donc particuliers, et les autres universels. Point de qualité sans substance, ni de substance sans qualité : le rapport de substance à qualité est nécessaire, nécessaires aussi les deux termes du rapport : il y a substance, puisqu'il y a être; et il y a qualité, puisqu'il y a substance. Que si je dis : La neige

est blanche, j'exprime un rapport qui n'est point nécessaire, non plus que ses deux termes: car il se pourrait, en soi, que la neige ne fût point blanche, et il se pourrait aussi qu'il n'y eût point de substance neige, ou de qualité blanche. Il y a nécessairement quelque substance, la neige est une des substances possibles; il y a nécessairement quelque qualité, la blancheur est une des qualités possibles; et il y a nécessairement un rapport de qualité à substance, le rapport de blancheur à neige est un des rapports possibles, contenus, en nombre infini, dans ce rapport nécessaire.

Le nécessaire est toujours, partout, indépendamment de toute condition: c'est dire qu'il est universel, absolu; le simple possible n'est que là où il est, et non ailleurs, puisque, s'il peut être, il peut aussi ne pas être, et il dépend des conditions qui le déterminent à être: c'est dire qu'il est particulier, relatif. Mais il n'est particulier qu'au regard de l'universel où il est compris, celui-ci embrassant tous les ordres, et celui-là un seul ordre: dans son ordre il est universel. La qualité embrasse tous les ordres de qualités, la substance tous les ordres de substance, et le rapport de l'une à l'autre tous les rapports de substance à qualité: mais la blancheur aussi est un infini dans son ordre, elle embrasse toute blancheur, tant réelle que possible; et la neige est un infini dans son ordre, elle embrasse toute neige, tant réelle que possible; et le rapport de l'une à l'autre embrasse tous les rapports de neige à blancheur: car, de même que la proposition

générale : la substance est qualifiée, embrasse cette proposition particulière : la neige est blanche, celle-ci à son tour contient une foule de propositions plus particulières encore : cette neige est blanche, et cette autre, sans fin : toute neige réelle, dont la réalité même des choses borne l'existence, est blanche ; toute neige possible, dont la possibilité ne rencontre point de bornes en soi, est blanche. Toute idée a pour objet un possible : tout possible est un infini.

Les deux termes du rapport sont l'un dans l'autre : le sujet dans l'extension de l'attribut, et l'attribut dans la compréhension du sujet. La neige est une des substances dont il faut dire qu'elle est blanche, et la blancheur une des qualités qu'il faut assigner à la neige. L'homme est un des êtres dont il faut dire qu'il est raisonnable, et la nature raisonnable un des caractères qu'il faut assigner à l'homme. Analysez l'idée de la nature raisonnable : elle est le rapport d'un caractère à certains êtres, et tous les êtres auxquels appartient ce caractère se trouvent contenus dans ce rapport ; et analysez l'idée d'homme : elle est le rapport d'un être à certains caractères, et tous les caractères qui appartiennent à cet être se trouvent contenus dans ce rapport. Qui connaîtra la blancheur, possédera dans cette idée toutes les substances blanches ; et qui connaîtra la neige, en possédera dans cette idée toutes les qualités. La blancheur est comprise dans la définition de la neige ; la nature raisonnable dans la définition de l'homme : si donc on ignore que l'homme soit raison-

nable, ou que la neige soit blanche, si, en général, on ignore une des qualités d'une substance, ou réciproquement une des substances d'une qualité, c'est qu'on ne possède pas l'idée entière de neige, d'homme, de blancheur, de nature raisonnable, etc.; et il n'est pas une seule idée que l'esprit de l'homme connaisse à fond.

N'oublions pas qu'il s'agit de possibles, quand il s'agit d'idées. Trouver dans l'idée d'une qualité toutes les substances de cette qualité, c'est en trouver les substances possibles, susceptibles d'avoir l'être, sans qu'il s'ensuive qu'elles existent réellement; et trouver dans l'idée d'une substance toutes les qualités de cette substance, c'est en trouver les qualités possibles, compatibles avec elle, sans qu'il s'ensuive qu'elles existent réellement. L'intelligence absolue conçoit à la fois tout le possible : il ne s'ensuit point que la puissance absolue réalise tout le possible. Il se peut que Dieu, parmi les êtres possibles, tous également présents à sa pensée, choisisse quelques privilégiés, pour ainsi dire, auxquels il accorde, comme une faveur, l'être réel qu'il refuse à tous les autres. Il se peut aussi que l'intelligibilité mesure la réalité des êtres; que possible, intelligible, rationnel, nécessaire, n'expriment au fond qu'une même idée sous des points de vue divers, et qu'il appartienne à l'essence des choses que tout ce qui peut être soit. Grave et redoutable problème, que nous n'avons pas à résoudre ici (1). Pour

(1) Voyez *La raison*, liv. II, chap. I, § 6; chap. VI, § 5; chap. VII, § 2, et *passim*.

nous du moins, nous entendons le nécessaire, et nous entendons le possible. Le nécessaire est l'être, ou la loi de l'être ; le possible est tel être, telle application particulière, capable d'avoir lieu ou de n'avoir pas lieu, de la loi de l'être à certains faits.

Il s'ensuit qu'un esprit même qui connaîtrait à fond une idée y trouverait sans doute toutes les idées qu'elle contient, et dans ces idées nouvelles toutes celles qu'elles contiennent elles-mêmes : toutes les idées dans une seule idée. Que connaîtrait-il de la sorte? Tous les possibles, tous les intelligibles, rien de plus. Si l'intelligible et le réel sont conformes l'un à l'autre, si, comme tout réel est intelligible, tout intelligible est réel, il connaîtrait tout ce qui est réel en connaissant tout ce qui est intelligible : avec les possibles il aurait les êtres. Mais c'est là ce que nous ignorons, et dont nous n'avons point à nous inquiéter. Les idées constituent la vérité, qui est l'objet de l'intelligence : toute idée est donc vraie. Mais quel est l'objet d'une idée? On l'a dit : non pas proprement une chose ou un être, mais un rapport, qui est un possible. Qui a une idée pense un rapport possible : en quoi il pense vrai. Le rapport possible existe-t-il? Oui, si l'un de ses deux termes existe, car tout rapport est constitué par deux termes sans lesquels il n'est pas. Si donc l'un des deux termes existe, le rapport existe ; et si le rapport existe, l'autre terme existe. Qui a l'idée de justice, par exemple, pense un être juste, rapport possible de justice à être. L'être juste existe-t-il? Oui, si la justice, qui est

l'un des deux termes du rapport, existe ; alors le rapport existe, et l'autre terme : s'il y a justice, il y a être juste. — Puisque nous ne connaissons que des idées, c'est-à-dire des rapports, il faut, ou que nous ignorions à jamais toute existence réelle, ou que l'existence de l'un des deux termes d'un rapport nous soit acquise d'ailleurs. Mais qu'elle nous soit acquise, celle de l'autre terme nous est acquise avec celle du rapport, et celle encore de tous les rapports qui y sont contenus avec celle des termes de chacun d'eux. C'est ici le nœud de la question.

III

Voici donc le point où nous en sommes. Nous ne connaissons pas des choses, des êtres, mais des idées, lesquelles sont des rapports, ou ne s'entendent que par rapport les unes aux autres. Plusieurs de ces rapports sont nécessaires : l'idée de l'être les contient, et nul être ne peut être conçu que par eux. Ils sont les idées de l'être, et c'est pourquoi ils sont nécessaires, comme l'être lui-même. Les autres sont des idées d'être, et ne sont donc que possibles. Si notre intelligence était parfaite, nous entendrions d'abord, suivant l'ordre logique, tout le nécessaire, puis tout le possible : l'être et les êtres. Nous connaîtrions toutes les idées. Connaîtrions-nous toutes les choses réelles ? Oui, s'il est de l'essence des choses que tous les possibles soient réalisés à leur heure. Non, s'ils peuvent rester éternellement à l'état de possibles, toujours entendus, sans être

jamais. Car alors il y aura choix: quelques-uns recevront l'être réel, que les autres ne recevront pas. Il ne suffirait donc pas, même à une intelligence parfaite d'ailleurs, de connaître tous les possibles pour connaître les êtres réels : il lui faudrait connaître en outre le choix qui donne l'être réel à certains possibles à l'exclusion des autres, ou du moins la raison de ce choix: il lui faudrait être l'intelligence divine. Aussi n'y a-t-il que l'intelligence divine qui soit véritablement parfaite.

Telle n'est point la nôtre. Nous connaissons les choses par leurs idées, nous connaissons donc les idées, mais non pas sans les choses ; nous les connaissons à l'occasion des êtres qui les réalisent: et c'est pourquoi nous ne les connaissons pas toutes, mais seulement celles que réalisent des êtres donnés, et dans la mesure où ces êtres nous sont donnés. Les êtres donnés, les phénomènes, les choses en un mot, ne produisent point dans notre intelligence les idées, puisque c'est par les idées que nous les connaissons : nous avons donc les idées avant de connaître les choses. Mais nous les avons en nous sans les y apercevoir : les choses nous les manifestent. Ainsi nous connaissons les choses par les idées, et les idées dans les choses. Les choses éveillent en nous, provoquent à se produire en nous, leurs idées, applications particulières, contingentes, des lois universelles et nécessaires de l'être : quand nous entendons, nous entendons un possible, que nous entendons lui-même par un nécessaire. Donc, des idées de rapports nécessaires, desquelles

dérivent des idées de rapports possibles à l'infini : tout un monde, l'univers idéal, présent à l'intelligence, sans l'être à la conscience, à la connaissance actuelle de l'homme. Pour que l'homme en prenne conscience, pour qu'il possède la connaissance actuelle de ce monde intelligible, il faut qu'il soit averti, pour ainsi dire, de ses idées par les choses qui les réalisent; il faut, non qu'il connaisse les choses, puisqu'il ne les peut connaître que par les idées, mais que les choses lui soient données autrement que par la connaissance : et c'est la sensation ou le sentiment qui les lui donne. Il connaît par la faculté d'*idéer* ce qui lui est donné par la faculté de *sentir*.

Il faut qu'un être nous soit donné. Un être nous est donné en effet, et c'est le nôtre. Nous nous sentons être, et, avec le sentiment de notre être, nous en avons l'idée. *Je pense, donc je suis,* dit Descartes; je veux aussi, donc je suis; je sens, donc je suis. Que je me sente sentir, penser, ou vouloir, par quelque sentiment, sous quelque forme, que mon être me soit donné, en même temps m'est donnée l'idée de mon être. Le moi n'a pas d'autre idée que celle de son propre être : mais ayant celle-là, il a toutes les autres, qui s'y rapportent de près ou de loin, et qu'il en tire à mesure. Cette idée, comme toute idée, est idée d'un rapport : mais l'un des deux termes du rapport existe, à savoir, telle manière d'être de lui-même, telle forme actuelle de son être vivant, soit un sentiment ou une sensation, soit un acte volontaire, soit une connaissance, — un

phénomène de conscience, en un mot. Je me connais: je connais certains faits, certains phénomènes, qui sont des manières d'être du moi, que je n'entends que dans leur rapport à mon être. Ainsi, je me sens vouloir, sentir, penser; et je me connais vouloir, sentir, penser: j'ai l'idée de mes pensées, de mes sentiments, de mes volitions, idée du rapport de phénomène ou de manière d'être à être. L'un des deux termes du rapport, le phénomène, n'est pas seulement possible, mais réel, puisque je le sens être: il est moi-même sous telle ou telle forme, et, quand je le sens être, je me sens être moi-même. C'est parce que je me sens être que je le sens être, et c'est quand je le sens être que je me sens être. Le phénomène existe donc; le rapport dont il est l'un des deux termes est donc aussi, non-seulement vrai, mais réel, non-seulement rationnel et possible, mais actualisé: car les deux termes sont inséparables, et, si l'un existe, il faut que l'autre existe: l'autre, qui est l'être, est donc réel. Donc enfin je suis, uni aux phénomènes du moi et distingué de ces phénomènes, comme l'autre terme du rapport dont ils sont l'un des deux éléments: attributs qu'ils sont, desquels je suis la substance; effets, desquels je suis la cause. Ainsi je suis un être: substance permanente et simple de qualités successives et multiples, cause intelligente et libre d'effets qui émanent de mon action, comme mes volitions, ou dans lesquels je trouve, comme dans mes pensées et dans mes sentiments même, quelque trace de mon action.

Qui dit substance dit unité, qui dit cause dit liberté : puisque je sens en moi des phénomènes, ils existent ; puisqu'ils existent, ils sont manifestations, comme attributs et comme effets, de substances et de causes, et d'abord de moi-même qui les sens être en moi et me sens être en eux : j'existe donc comme substance et comme cause : à ce double titre, je suis un, et je suis libre.

Je suis une substance libre, qui se connaît et qui se sent : par conséquent, volontaire, intelligente et sensible. Je suis un principe actif, une force ; mais je suis en relation avec d'autres forces, qui agissent sur moi comme moi sur elle. Car l'idée d'un être se rapporte à d'autres êtres, et le moi implique un non-moi. — Le moi se connaît : il est sujet connaissant, objet connu. Dire qu'il se connaît, qu'il est une conscience vivante, c'est dire qu'il trouve en lui lui-même et quelque autre chose qui, pour être l'objet de sa connaissance de lui-même, pour le manifester à lui-même, soit lui-même connu à lui. Donc, dans le moi un se rencontrent le même et l'autre : un seul moi toutefois, en sorte que l'autre est, pour ainsi parler, le même que le même. Dans le moi donc, qui est un, deux termes : le sujet et l'objet, le moi et ce qui le manifeste à lui-même, le même et l'autre, deux termes singulièrement distincts, la manifestation du moi, ensemble de ces phénomènes de conscience qui en constituent la vie, étant multiple et successive, l'être du moi simple et identique ; plus un troisième terme par qui les deux, si distincts, si

contraires l'un à l'autre, ne sont qu'une personne vivante, dont l'idée est l'idée du moi, idée d'un rapport. Mais ce moi, connaissant et connu tout ensemble, se connaissant lui-même ou se manifestant lui-même, est actif et passif. Il y a en lui quelque chose qui s'oppose à son activité propre et limite la force qu'il est : car le second terme détermine l'être du premier, et, en le déterminant, le mesure. Ce quelque chose qui me limite est moi, puisque j'en ai conscience, puisqu'il est un des deux termes du moi; et n'est pas moi, puisque je suis passif par rapport à lui, puisqu'il détermine et mesure mon être, puisqu'il est une activité en face de la mienne. Il est moi et il est autre que moi ; il est moi et il est non-moi : le non-moi existe et s'oppose au moi, mais en même temps qu'il s'oppose au moi il s'unit à lui. Il est le non-moi dans le moi. Ce qui, dans le moi, est l'objet ou l'autre qui le révèle à lui-même, est encore le non-moi qui se révèle au moi. Quand je dis moi, par là je m'affirme sans doute, mais par là aussi je me distingue. En m'affirmant, j'affirme d'un seul mot et mon existence et l'existence de quelque chose qui n'est pas moi. Non-seulement l'existence du non-moi est donnée dans celle même du moi, mais elle lui est nécessaire : sans elle il ne se connaîtrait point, il se perdrait dans son propre vide, comme dans un désert ; il s'anéantirait dans l'indétermination de son être.

Je me sens être, en effet, sous deux modes profondément différents. Je trouve en moi deux ordres de

phénomènes contraires : je produis les uns, je subis les autres ; les uns partent de moi pour agir sur le dehors, les autres partent du dehors pour agir sur moi. J'agis dans les uns et dans les autres, puisqu'ils sont miens : il faut bien alors que je me sente en eux tout entier, avec l'activité inséparable de mon être. Mais j'agis de moi-même sur le dehors, dans les uns ; dans les autres, je réponds par mon action à la sollicitation du dehors, je réagis. Telles sont les modifications que je n'ai pas faites en moi. Elles sont qualités et effets : suis-je la substance de ces qualités, la cause de ces effets? Je ne puis les sentir sans me les rendre propres, au moins par une certaine attention, condition de la conscience que j'en ai ; ma nature d'ailleurs y entre pour une certaine part, toute modification étant déterminée et par l'action de la force qui l'imprime à un être et par la réaction de l'être qui la reçoit : à ce point de vue, je suis la cause et la substance qu'elles manifestent. Mais je ne les fais pas, je les reçois ; je ne les produis pas, je les éprouve, ou je ne concours à les produire que par la réaction de mon être : à cet autre point de vue, elles manifestent des substances et des causes étrangères, elles sont qualités et effets d'êtres extérieurs qui m'affectent. Ces affections sont les sensations. Quand je veux, je suis actif : l'idée de la volition que je produis est un rapport dont la volition est l'un des termes, dont l'autre, donné par ce premier terme et par la nature du rapport, est mon propre être, cause du phénomène volontaire ; quand je sens,

je suis passif: l'idée de la sensation que j'éprouve est un rapport dont la sensation est l'un des deux termes, dont l'autre, donné par le premier terme et par la nature du rapport, est un être extérieur, cause du phénomène sensible.

Comme nous ne connaissons pas les choses, mais leurs idées, c'est-à-dire les choses par leurs idées, lesquelles sont des rapports, nous connaissons les choses externes par le rapport qui les lie à nos sensations, et nous connaissons nos sensations par le rapport qui les lie aux choses externes. Nous sentons nos sensations, et nous les pensons: tant que nous ne faisons que les sentir, nous n'en sortons pas, et elles ne nous donnent aucun être, non pas même le nôtre, comme objet d'une idée; dès que nous venons à les penser, nous ajoutons, au sentiment que nous en avons, la connaissance: nous les connaissons, ainsi que toutes choses, par leurs idées, qui contiennent à la fois elles-mêmes et leurs causes, les choses du dehors. Il y a lieu de distinguer entre sentir son être, et le connaître: il est nécessaire de sentir son être pour le connaître, puisqu'il faut que la réalité soit donnée autrement que par l'idée, qui est l'objet immédiat de la connaissance, et qui n'a elle-même d'autre objet immédiat que le possible: il s'ensuit que le sentir précède le connaître, et qu'il n'est point nécessaire de connaître son être pour le sentir. Les êtres qui se connaissent eux-mêmes, se sentent: sans quoi ils ne se connaîtraient point. Tous les êtres qui se sentent se connaissent-ils? S'ils

en est qui se sentent et ne se connaissent pas, ils ne se distinguent pas de leurs sensations, ni leurs sensations des choses du dehors : ils sont toutes leurs sensations, et toutes les choses qu'ils sentent, tout ce qu'ils peuvent voir, ouïr, odorer, goûter, toucher, mais sans idées: ils sont comme disséminés dans la nature, qui est comme réunie en eux; ils se confondent avec la nature, la sentant en eux, se sentant en elle, et par là se sentant eux-mêmes sans se connaître. C'est ce qui nous arrive dans certains rêves; c'est ce qui arrive, semble-t-il, à ceux qui ont pris du hachisch, ou d'autres substances, auxquelles ils ont demandé, comme un bonheur, le retour à l'état inférieur d'êtres purement sensibles: ils se sentent être fleuves, arbres, montagnes, cascades, pierres, animaux, tout ce qu'ils imaginent, tout ce qui frappe leurs sens ou leur fantaisie; tel, dans le délire de ses songes, était diable au temps du sabbat, tel est loup-garou. Les choses qui préoccupent notre veille se représentent pendant le sommeil, non à la raison de notre âme intelligente, mais à la fantaisie de notre âme sensible : nous ne voyons plus, nous ne percevons plus, nous ne connaissons plus enfin ces choses-là, nous les sommes. Des êtres doués de sensibilité sans intelligence ne sont point des personnes: ils ne distinguent pas leur moi du milieu où ils passent leur vie; ils n'ont pas de moi, à vrai dire, faute de se connaître, bien qu'ils se sentent. Ils ne sont encore que des choses: choses sensibles, mues du dedans par le sentiment de leur être mêlé à l'être universel.

On a établi dès le principe que les idées ne sont pas des images. L'objet extérieur imprime à nos organes un mouvement qui se communique à notre cerveau, et y produit quelques modifications dont nous ignorons la nature. Le cerveau, modifié de la sorte, agit sur l'âme. Je dis agit, parce qu'il a été démontré que le moi éprouve une action : il éprouve, dans la sensation, l'action du cerveau. Comment cette action peut-elle avoir lieu ? Produit-elle dans l'âme la sensation ? Ou, comme je le pense, la provoque-t-elle à s'y produire ? La sensation est-elle un fait apporté du dehors et par le dehors dans l'âme, ou, comme je le pense, un simple développement de l'âme sous l'excitation du dehors, qui ne ferait que lui fournir, pour ainsi dire, les conditions d'une éclosion incessante ? L'être extérieur a-t-il un autre rôle à remplir que d'avertir l'âme qu'elle possédait à son insu, qu'elle porte dans son fond les mêmes caractères que lui ? Car les sensations manifestent à la fois l'âme à elle-même et l'être extérieur à l'âme : elles sont donc, à divers titres, qualités de l'une et qualités de l'autre. Si l'être extérieur avertit ainsi l'âme des qualités qu'ils possèdent l'un et l'autre en commun, est-ce en lui présentant des qualités semblables, ou plutôt des qualités contraires, qui l'invitent à se compléter par ces mêmes qualités qu'elle avait, mais qu'elle ne sentait pas encore en elle ? Est-ce la loi, non-seulement de la communication des forces ou des substances constitutives de ce qu'on nomme le corps avec l'âme, mais en gé-

néral de la communication de toutes forces, de toutes substances entre elles, qu'elles s'excitent sans cesse l'une l'autre à devenir l'une ce qu'est l'autre et qu'elle était elle-même d'une manière latente? Peu nous importe ici (1). Le cerveau modifié par l'impression qu'ont reçue des choses les organes du corps, agit sur l'âme, et l'âme sent. Que le cerveau conserve la modification qu'il a reçue, alors que les organes ont cessé de recevoir l'impression des choses, il sera dans le même état pour agir sur l'âme, et l'âme, dans l'absence des choses, sentira. La sensation qu'elle éprouve est toujours un effet qu'elle demeure fondée à rapporter à la même cause prochaine. Cet arbre est la cause éloignée, non prochaine, de ma sensation : il cause dans mes organes une modification qui en cause une dans mon cerveau, et c'est celle-ci qui en cause ou en provoque dans mon âme une dernière dite sensation. Chaque fois qu'elle sera la même, je verrai l'arbre. L'arbre est réellement présent, il existe, si la modification de mon cerveau est normale : car dire qu'il existe un arbre, c'est dire qu'il existe un être, cause inconnue de certains effets qui doivent avoir lieu. Si donc la vision de l'arbre doit avoir lieu, il existe ; et elle doit avoir lieu, si la modification du cerveau qui la provoque dans l'âme doit elle-même avoir lieu: celle-ci enfin doit avoir lieu, si, les circonstances étant les mêmes, elle a lieu chez tous les hommes, sauf le très-petit

(1) Voyez *La raison*, liv. II, chap. v, §§ 6, 7.

nombre des malades, et toujours chez moi, sauf le très-petit nombre des cas maladifs.

La sensation est donc, non une image, mais la conséquence propre à l'âme d'une image ou d'une sorte d'image produite dans le cerveau. Si l'idée n'est pas sensation, moins encore est-elle image. Elle ne représente rien : elle est un pur intelligible, un possible. Elle a besoin néanmoins de quelque image, non pour être dans l'âme, mais pour être aperçue par l'âme, pour être entendue. Cela résulte de l'intime union de l'âme avec le corps. Le corps provoque l'âme, par la sensation, à se manifester à elle-même son propre être, et elle entend suivant qu'elle se connaît être, comme on l'a établi : d'où il suit que la sensation, sans être l'idée ni la donner à l'âme, la tire des secrètes profondeurs de l'âme, et l'amène au jour de la conscience. De là encore la parole nécessaire à la pensée, et dont la formation s'explique enfin sans grande peine. La parole ou le signe est une sensation abrégée, destinée à rappeler la première sensation à l'occasion de laquelle on pensa d'abord. L'homme, ayant l'intelligence, eut des idées dès qu'il eut des sensations ; et ses sensations furent ses premiers signes. Il n'eut donc pas à les inventer, mais à les abréger, à les transformer et à les combiner pour un usage facile. Mais ce n'est pas ici qu'il convient de nous arrêter sur ce point.

On se demande comment l'âme, être simple, peut avoir des idées des choses multiples, comme sont les choses matérielles : idées de figure, d'étendue, etc. :

l'idée d'un portique, par exemple, dit Bossuet, qui n'hésite pas à voir dans cette apparence de contradiction un incompréhensible mystère. D'abord on confond ici, comme toujours, l'idée avec la sensation, avec la représentation, avec l'image. L'idée du portique n'en est point l'image dans l'âme, mais le rapport ou l'ensemble des rapports qui déterminent la figure de géométrie que le portique exprime : de même qu'une forme triangulaire n'est point l'idée du triangle, et peut être vue, ou plutôt sentie, par un esprit incapable de la comprendre. Ensuite, l'image du portique, qui est dans le cerveau, non dans l'âme, éveille dans l'âme une affection, une sensation, laquelle même n'est pas une idée : les divers points réels, les divers êtres qui composent un corps, comme le portique ou tout autre, agissent tous ensemble, dans l'ordre de leur coexistence, sur mes organes, par mes organes sur mon cerveau, et par mon cerveau sur mon âme : j'éprouve une sensation multiple, une foule de sensations simultanées, mais simultanées selon un certain ordre, et concourant ainsi pour une seule sensation totale; je les éprouve simultanément sans que ma simplicité en soit altérée, de même que j'en éprouve une foule successivement sans que mon identité en soit troublée. On a déjà vu que toute sensation est multiple, ainsi que toute idée, qui contient un monde. J'ai en outre plusieurs idées différentes et plusieurs sensations différentes, ne concourant pas en une seule sensation ou en une seule idée. Une telle multiplicité ne divise pas

l'âme, parce que c'est une multiplicité de qualités, non de substances ; d'effets, non de causes. Il y a dans le portique, il y a dans tout corps, une multiplicité de substances; mais elles ne passent pas en l'âme : elles n'y produisent ou n'y provoquent à se produire qu'une multiplicité d'affections.

Les sensations sont des phénomènes internes, tant qu'elles ne sont que senties; dès qu'elles sont connues, entendues, comprises, elles sont des phénomènes internes et externes à la fois : internes, selon qu'elles sont des affections de l'âme ; externes, selon qu'elles manifestent des êtres extérieurs qui les produisent dans l'âme. Au fond des sensations, phénomènes internes, je trouve la cause, la substance, l'être qu'elles manifestent, l'être que je suis; au fond des sensations, phénomènes externes, je trouve les causes, les substances, les êtres qu'elles manifestent, les êtres du milieu dans lequel est placé le mien. Ces êtres et l'être que je suis sont finis : je n'entends l'être fini que par l'être infini. Ils sont imparfaits : je n'entends l'être imparfait que par l'être parfait. Ils sont des êtres qui possèdent l'être et à qui l'être manque, qui n'en possèdent qu'une faible part, avec une faible part des qualités ou des perfections constitutives de l'être : je ne les entends que par l'être qui possède l'être entier et plein avec la plénitude des souveraines perfections. Ils sont vrais, dans la mesure où ils sont ce qu'ils doivent être ; ils sont beaux, dans la mesure où ils expriment, comme un vivant langage, leur idée, où ils racontent la gloire de

Dieu; ils sont bons, dans la mesure où se découvre en eux l'acte libre d'une force conforme à la loi, soit qu'il parte d'eux, ou aboutisse à eux, forces bonnes, ou œuvres bonnes d'une autre force : je ne les entends que par le vrai absolu, le beau suprême, le souverain bien. Et ainsi j'affirme, quand j'affirme leur être, un être voulant infailliblement selon la loi, être tout bon; un être parlant pleinement le verbe de son idée, être tout beau; un être étant parfaitement ce qu'il doit être, être tout vrai : un être possédant la plénitude même de l'être, un être parfait, un être infini.

Deux choses telles qu'il soit impossible d'avoir l'idée de l'une sans avoir l'idée de l'autre, sont nécessaires l'une à l'autre, étant la condition logique l'une de l'autre, et ne sont affirmables ou niables qu'ensemble. Or, l'intelligence ne peut avoir l'idée d'une chose qu'elle ne la définisse, c'est-à-dire la classe et la spécifie. Si elle entend le monde comme fini, elle a l'idée du fini : classer cette idée, c'est la rapporter à une idée contenante, par exemple, l'idée d'être; et la spécifier, c'est la distinguer des autres contenues dans la même idée, par exemple, dans l'idée d'être. L'idée d'un autre être que le fini, est-elle celle d'un indéfini, pure indétermination de limites? Non, car l'indéfini n'est pas un être. Il n'y a d'êtres possibles que le fini, être ayant des limites déterminées, et l'infini, être sans limites. L'idée d'un autre que le fini est donc celle d'un infini : c'est l'idée de l'infini qu'il faut que l'intelligence pos-

sède pour qu'elle possède celle du fini. Donc, ou ni le fini ni l'infini n'existent, ou ils existent ensemble: le fini est, donc l'infini est.

L'idée d'un phénomène a pour objet propre un rapport de manière d'être à être, lequel contient à son tour celui d'être fini à être infini, d'être défectueux à être absolu. L'idée des phénomènes que je sens en moi a pour objet propre un rapport de ces manières d'être à mon être, rapport qui contient à son tour celui de mon être fini à l'être infini; l'idée de certains d'entre les phénomènes que je sens en moi, savoir mes sensations, a pour objet propre un rapport de ces manières d'être et à mon être et à des êtres extérieurs, rapport qui contient à son tour celui de leur être fini à l'être infini. Dans les phénomènes ou les modes actifs du moi, je trouve, par une induction qui conclut de l'existence de l'un des deux termes d'un rapport à l'existence de l'autre, l'être de mon âme; et c'est percevoir l'âme, que faire cette induction toute spontanée, toute primitive. Dans les phénomènes ou les modes passifs du moi, je trouve, par une induction semblable, l'être des choses extérieures; et c'est percevoir des choses extérieures que faire cette induction toute spontanée, toute primitive. Dans les uns et dans les autres, je trouve encore, par une induction semblable, l'être de Dieu, fondement et principe des idées; et c'est percevoir Dieu que faire cette induction toute spontanée, toute primitive. Ceux à qui le lien des idées échappe, et qui prétendent être juges en des matières qu'ils ne

savent pas entendre, peuvent mettre en doute l'être de Dieu, comme l'être de l'âme, comme l'être même des corps : car quelle vérité n'a pas été mise en doute ? La parole du genre humain affirme l'être des corps, l'être de l'âme et l'être de Dieu.

Les idées qui nous viennent de la conscience ou de la perception du moi n'en sauraient venir sans la perception du non-moi, contenue dans le rapport fondamental qui est leur objet commun; et les idées qui nous viennent de la perception du fini, que celui-ci soit le non-moi ou le moi, n'en sauraient venir sans la perception de l'infini, contenue dans le rapport fondamental qui est leur objet commun. Mais comme l'idée de l'infini ne s'éveille en nous qu'à l'occasion de celle du fini, l'infini ne se révèle à nous que sous des aspects correspondants aux divers aspects du fini accessibles à notre expérience : l'éternité, à la durée ; l'immensité, à l'étendue; l'unité, à la variété ; la cause, à l'effet ; la substance, au mode ; l'être, au paraître ou au phénomène. De là les concepts, tels que ceux d'être, de substance, de cause, de nombre, d'espace, etc., qui ne sont, dirai-je après Kant, que des formes nécessaires de la pensée, conceptions de la possibilité indéfinie d'être des choses sous certains rapports, conditions de la connaissance de ces choses, mais qui implique, ce que n'a pas vu Kant, la réalité du fini sous les aspects que nous connaissons, et la réalité de l'infini sous les aspects correspondants, suivant que l'infini les comporte, et comme principe de ces mêmes aspects du fini.

Dès que je connais, je connais tout ensemble, simultanément, par une triple perception, moi-même, le dehors, et Dieu : Dieu dans le dehors et dans moi. Nous ne voyons donc pas les choses en Dieu, comme le veut Malebranche, mais Dieu dans les choses ; et nous ne voyons les choses que par Dieu.

A cette triple perception répond une triple faculté de percevoir, un triple sens : le sens intime, qui a vue sur l'âme ; le sens externe, qui a vue sur le dehors ; le sens divin, ou de l'absolu, qui a vue sur Dieu. Le sens intime n'a point pour objet l'âme, mais des phénomènes dont il sent l'existence, et qu'il rapporte, par une induction naturelle, à l'être de l'âme ; de même le sens externe n'a point pour objet le dehors, mais des phénomènes dont il sent l'existence, et qu'il rapporte, par une induction naturelle, aux êtres du dehors ; de même enfin le sens divin n'a point pour objet Dieu, mais les uns et les autres phénomènes dont l'existence, qu'il avait sentie, lui est connue, et dont, par une induction naturelle, il rapporte les idées à l'être de Dieu.

IV

Le moi n'a proprement qu'un sens, comme il n'a qu'un sentiment et qu'une idée. Il ne sent que son propre être, et il ne connaît que son propre être. Le sentiment qu'il a de son être éveille ou suscite en lui l'idée qu'il a de son être : mais cette idée contient toutes les idées, et le sentiment de l'être la provoque

à se développer en toutes les idées qu'elle contient. Le sens intime devient le sens externe, le jour où l'intelligence pense, dans l'idée de la sensation, l'action du dehors sur l'âme ; et il devient le sens de l'absolu, le jour où l'intelligence pense, dans l'idée d'un être fini, l'être infini. Ainsi les trois sens ne sont que l'épanouissement d'un sens unique, de même que toutes les idées ne sont qu'une seule idée qui se développe en intelligibles, en possibles.

On a vu quelle excitation est nécessaire à l'âme pour que ce développement puisse avoir lieu, et que les idées s'y produisent. Une fois produites, elle les associe, les combine, en fait des idées nouvelles, de nouveaux possibles, ou, pour mieux dire, tire des idées qu'elle avait, formes diverses de l'unique idée qu'elle a toujours d'elle-même, des possibles, des rapports qu'elle n'y avait pas encore découverts. Ces idées ainsi faites par elle-même sont-elles vraies? Oui, sans doute, comme l'est toute idée, qui n'est qu'un possible. Ces idées sont des possibles, à moins qu'elles ne soient contradictoires: mais une contradiction n'est pas une idée. Tout ce que la logique ne désavoue pas est vrai. Réel, c'est autre chose. Qu'y a-t-il de faux dans l'idée de cheval ailé, par exemple, ou de toute autre chimère, pourvu qu'elle ne soit pas contradictoire? C'est une combinaison possible, un rapport qui existait en effet entre les deux idées, qu'on ne pourrait combiner d'ailleurs par un rapport nul entre elles: cela va de soi. Quant à la réalité de cette idée, je n'en puis rien

dire, jusqu'à ce que je sois averti par le sentir, qui me donne les existences à connaître. Peut-être y a-t-il des chevaux ailés dans quelque autre monde; peut-être y en aura-t-il, peut-être y en a-t-il eu. Les inventions de l'industrie humaine ne sont-elles pas des possibles nouvellement découverts? Le mot lui-même est juste: on ne crée pas, on découvre. Ne sont-elles pas des idées sans réalité, que réalise la main de l'homme? L'erreur ne consiste jamais à penser une idée, quelle que puisse être l'idée (sauf qu'elle soit une contradiction), mais à en affirmer la réalité tant qu'on ne l'a pas sentie.

D'où viennent les idées? Il résulte de leur nature qu'elles ne viennent de nulle part, que l'esprit ne les produit pas non plus que les choses du dehors ne les produisent dans l'esprit, mais qu'elles y résident. Elles sont l'intelligible, objet éternel et toujours présent de l'intelligence. Elles sont innées à l'âme pensante.

Qu'importe qu'elles soient en nous sans que nous ayons conscience de les avoir? Elles ne sont pas des phénomènes de l'âme, puisqu'elles ne sont ni des sensations, ni des perceptions, ni des affirmations, ni les connaissances enfin où elles entrent comme éléments: elles peuvent donc être en nous à l'état latent; ceux qui objectent contre la théorie des *idées innées*, que beaucoup manquent à beaucoup d'hommes, font une confusion très-grave. C'est en vivant, c'est en pensant (car la pensée est la vie de l'esprit), que le moi prend peu à peu la conscience de son être; et il ne peut

penser, il ne peut vivre, qu'à de certaines conditions. Certaines conditions lui sont nécessaires pour qu'il puisse connaître ses propres idées, posséder la vérité qui est en lui-même : il ignore dans la mesure où il s'ignore lui-même, et il s'ignore lui-même dans la mesure où ces conditions, qui lui sont extérieures, lui font défaut. A ces conditions mêmes, le moi n'atteint que des phénomènes dont il induit la cause, la substance, le *noumène*, dit Kant, c'est-à-dire l'être qu'ils manifestent; et il induit son propre être comme l'être que manifestent les phénomènes par lesquels il a conscience de soi. Il ne s'aperçoit lui-même que dans les modifications actuelles qu'il éprouve ou dans les opérations actuelles qu'il accomplit, non dans le fond de son être : il s'aperçoit sentant, connaissant, voulant actuellement, il ne s'aperçoit pas volonté, sensibilité, intelligence : il se sait âme par induction, comme il sait les autres êtres; ou plutôt, comme tous les êtres, comme tout ce qu'il sait, par l'idée qui entre dans la connaissance qu'il a des phénomènes.

L'âme ne produit pas les idées. Par un double acte de volonté, par l'attention, qui lui est nécessaire pour qu'elle aperçoive, et par l'affirmation, qui est comme un acquiescement qu'elle accorde à ce qu'elle juge véritable, elle produit en elle la connaissance, ou quelque chose de la connaissance, mais non les idées mêmes. Toute idée étant générale, une idée, si elle était un produit de l'esprit, résulterait d'une généralisation : mais il faut avoir comparé pour généraliser, il faut

avoir abstrait pour comparer, et pour abstraire, il faut avoir eu les idées générales des caractères qu'on se proposait de considérer à part. Faites une espèce, un genre : que faites-vous ? Vous réunissez, pour former un genre, plusieurs espèces différentes, semblables par certains caractères communs ; et vous réunissez, pour former une espèce, plusieurs objets différents, semblables par certains caractères communs : vous avez donc comparé ces objets, ces espèces ; mais vous avez donc eu, dès l'abord, les idées de ces caractères, les uns différents, les autres semblables, tous applicables à une foule d'êtres possibles, tous abstraits et universels. Vous avez eu, dès l'abord, des idées générales, sans lesquelles vous n'auriez pu généraliser pour en acquérir d'autres. Donc, bien loin que nous produisions, par la généralisation, des idées générales, nous ne généralisons qu'à la condition d'avoir des idées générales, sans lesquelles nous ne pouvons rien. Il y a en nous, dès l'origine, par la nature même de notre être spirituel, des généralisations toutes faites, des notions primitives, des idées innées. Et quand nous généralisons, nous ne produisons pas une nouvelle idée, nous travaillons à dégager une des anciennes idées, anciennes et toujours nouvelles, éternelles, universelles, infinies chacune en son ordre, qui habitent, en nombre infini, dans les profondeurs de notre être inconnu.

L'âme, qui ne produit pas les idées, ne les reçoit pas davantage du dehors. Les idées n'ont pu entrer dans

l'âme par la porte des sens, la connaissance des phénomènes internes ou externes ne les lui donne pas : elles règlent au contraire cette connaissance même, et permettent de comprendre le monde, inintelligible sans elles ; elles éclairent, par le nécessaire le contingent, par l'un le multiple, le fini par l'infini, le relatif par l'absolu : elles constituent, au-dessus des réalités, la vérité qui les explique.

Elles sont la raison, laquelle est dans les âmes sans appartenir à aucune âme : soleil intelligible, dont la clarté pénètre tous les esprits sans se confondre avec aucun d'eux. La raison est impersonnelle, puisqu'elle est la lumière qui éclaire l'œil, et non l'œil qui voit ; et elle réside immuablement, infiniment, parfaitement, en un être immuable, infini, parfait comme elle est elle-même, c'est-à-dire en Dieu. Donc on ne voit rien que par Dieu, et l'on voit Dieu, ou la lumière divine, en voyant les choses que cette lumière seule rend visibles à l'esprit. Sans la raison, nous n'aurions que des sensations, et point d'idées ; nous nous sentirions diversement modifiés et affectés sans connaître s'il existe autre chose que nous avec nos affections et nos modifications diverses : car sommes-nous affectés par nous-mêmes, ou par autre chose ? Nous ne le sommes point par notre volonté, mais par autre chose que notre volonté, c'est-à-dire que nous le sommes, directement ou indirectement, par autre chose que nous : donc l'objet de nos sensations, autre que nous, existe, et tel qu'il doit être pour être la cause qui nous affecte, — tel par

conséquent, à tout le moins, que nos sensations nous le manifestent. L'idée d'une réalité extérieure à nous implique l'idée d'une cause de nos sensations indépendantes de notre propre vouloir : mais qu'est cette dernière idée, sinon une application, non encore réfléchie, du principe rationnel de la causalité ? Nous ne connaissons donc que par la raison : spontanée d'abord, et nous connaissons alors naturellement, infailliblement, mais sans conscience de notre être, dont la divine profondeur nous échappe ; ensuite réfléchie, par un retour sur nous qui nous permette de prendre conscience de nous-mêmes, par une appropriation personnelle de l'impersonnelle vérité, par un effort de notre activité propre, imparfaite, faible, faillible. Nous ne voyons pas seulement dans les phénomènes la conformité au vrai, mais aussi, dans certains phénomènes qui nous apparaissent comme des ensembles combinés en vue d'exprimer une idée, la conformité au beau, et dans certains phénomènes qui nous apparaissent comme des actes libres d'une sage volonté, la conformité au bien. Le bien et le beau sont absolus, non moins que le vrai, et ils résident en Dieu. Le vrai, le beau, le bien appartiennent à Dieu, non aux choses ; et quiconque retrouve dans un phénomène terrestre, dans un acte bon, dans une œuvre belle, dans un rapport vrai, l'un de ces trois caractères, y contemple, comme dans un miroir terne, une pâle image, plus ou moins imparfaite, mais une image de Dieu.

Telle est la théorie de la raison. Les sensations, non

plus que les autres phénomènes de l'âme, ne sont pas innées ; les idées sont innées. Toutes les idées, et non point seulement quelques-unes. Non point seulement les idées nécessaires, mais les idées même contingentes, qui sont des possibles : le possible est éternel, comme le nécessaire. Je dis toutes les idées, dans l'idée unique du moi, qui, avec celle de l'être qu'elle implique, les contient toutes. Et je dis les idées, non les connaissances, lesquelles ne peuvent avoir lieu qu'à la suite des sensations, par la double action du dehors sur l'âme intelligente et de l'âme intelligente sur le dehors.

CHAPITRE IV.

SUITE. — RÉPONSE A LA RÉFUTATION DE M. TAINE.

I

La manière dont nous sommes parvenus à établir ce spiritualisme, qui semble excessif au premier abord, nous permettra de montrer l'inanité des réfutations avec lesquelles on s'efforce autour de nous de détruire tout spiritualisme. Il s'est fait de nos jours comme une recrudescence des doctrines matérialistes : j'estime qu'il ne sera pas sans utilité de tirer, du fond de la démonstration directe du spiritualisme telle que je l'ai tentée, une réponse directe aux vaines difficultés que le matérialisme nous oppose.

Un critique ingénieux, employant au profit de Condillac et de l'empirisme étroit du XVIIIe siècle une puissance d'analyse acquise à une plus subtile école, a cru abattre la doctrine spiritualiste de la raison par une argumentation en forme qu'il a dirigée, comme une batterie meurtrière, contre cet inexpugnable fort. M. Cousin, dit M. Taine (1), déclare qu'on ne peut extraire le nécessaire et l'universel du contingent, du particulier, l'absolu du relatif, l'infini du fini; fort bien:

(1) M. Cousin, *les Philosophes français du dix-neuvième siècle.*

mais ne voit-il point que dans chaque proposition contingente et particulière il y a un rapport nécessaire et universel ? La neige est blanche : rapport contingent et particulier de la qualité blanche à la substance neige, mais dans ce rapport contingent et particulier est impliqué cet autre nécessaire et universel : toute qualité suppose une substance. Il y a dans toute proposition de ce genre deux points de vue que M. Cousin confond par une équivoque, fondement ruineux de sa théorie : un cas particulier et contingent, un rapport universel et nécessaire, que l'analyse en peut extraire, puisqu'il s'y trouve. — Il s'y trouve sans doute, mais qui l'y a mis ? D'où vient-il ? L'idée de la blancheur de la neige contient, j'en conviens, celle du rapport de la substance au mode : que conclure de là, sinon qu'il faut avoir l'idée de rapport de la substance au mode pour avoir celle de la blancheur de la neige ou toute autre semblable, et que, bien loin que l'idée universelle soit donnée par l'idée particulière, il est impossible d'avoir même celle-ci sans avoir déjà celle-là ? Peu importe que pour apercevoir en soi ses propres idées, pour entrer en possession de sa raison, on ait besoin de la sensation qui l'éveille, qui l'excite à se produire, à paraître sous l'œil de la conscience : la sensation n'est point l'idée, ni ne la crée, mais plutôt la fait éclore dans l'âme ; la sensation ne la donne point, mais la manifeste à l'âme, qui, une fois avertie, la trouve en elle-même et l'applique aux éléments que lui donne la sensation pour les *idéer*, c'est-à-dire pour penser,

sous une forme particulière déterminée par des termes particuliers et variables, un rapport universel.

Écoutons encore notre contradicteur. Toute qualité suppose une substance. Qu'est-ce qu'une qualité? Une manière d'être, un point de vue, un *extrait* de la substance. Qu'est-ce que la substance? Un composé de qualités. L'axiome revient donc à dire : Tout extrait d'un composé de qualités suppose un composé de qualités. Analysez le premier des deux termes de ce rapport, l'autre s'y trouve. La proposition est universelle parce qu'elle est nécessaire, et elle est nécessaire parce qu'elle est analytique ou conforme au type A = A. Pourquoi M. Cousin vient-il nous dire qu'on aura beau entasser propositions particulières sur propositions particulières, jamais on ne s'élèvera jusqu'à la proposition universelle, jusqu'au principe ; que jamais addition de finis ne donnera pour somme l'infini? Il ne songe qu'à l'addition, et il oublie la soustraction, l'abstraction. Une seule proposition particulière implique l'universelle : que l'abstraction ou l'analyse l'en dégage. L'idée d'une seule qualité est déjà l'idée de l'axiome nécessaire, puisqu'il se formule par une proposition dont elle contient les deux termes. — Ainsi raisonne M. Taine : je lui demande à mon tour d'où il tire l'idée d'une qualité, cette première idée qui implique les autres? Que les idées s'impliquent les unes les autres, soit : encore faut-il en avoir une, avec la puissance de l'analyser pour y trouver les autres qu'elle contient. Il faut donc admettre une faculté d'*idéer*, de

penser, d'entendre, distincte de la faculté de sentir. Cette faculté est la raison. Elle est l'intuition de l'intelligible, ou du nécessaire, ou de l'absolu, ou de l'être, ou de Dieu.

La vérité se rapporte nécessairement, comme tout mode, à une substance : la vérité parfaite à une substance parfaite, à Dieu. — Équivoque, dit M. Taine. Il y a des choses ou des propositions vraies, dont la vérité se rapporte à ces choses ou à ces propositions ; et il y a la connaissance de la vérité, laquelle en effet se rapporte à un être connaissant, à un esprit. M. Cousin confond la vérité avec la connaissance de la vérité, et applique à l'une ce qui ne convient qu'à l'autre. — Ainsi dit M. Taine, et je lui dis à mon tour : Une chose n'est pas vraie en tant qu'elle est, mais en tant qu'elle est conforme à la loi de l'être, à la raison ; une proposition n'est vraie aussi que pour l'esprit qui l'entend : car il n'y a point de proposition hors de l'affirmation d'un rapport, qu'il faut bien entendre pour l'affirmer ou pour pouvoir l'affirmer. Une proposition actuellement affirmée est entendue actuellement, une proposition affirmable est un intelligible. De toute manière, la vérité n'est point la réalité, mais bien l'intelligibilité, laquelle suppose un objet et un sujet d'intelligence, une raison. — Mais où est la raison ? En nous, et dans tout esprit qui entend. Mais est-elle absolument, parfaitement, en nous, ou dans quelque esprit fini ? Qui l'osera dire ? Nous n'entendons qu'imparfaitement, et nous avons besoin d'être avertis pour entendre. La

conscience de nos propres idées nous fait défaut, nous ne nous connaissons pas nous-mêmes, nous ne connaissons pas du moins toute la raison, toute la vérité qui est en nous. Ce n'est donc pas seulement la connaissance de la vérité, c'est la vérité même, qui suppose l'intelligence, et l'intelligence la substance intelligente. Comme elle n'est pas toute entendue en nous, elle ne suppose l'intelligence qu'imparfaite en nous, mais la suppose parfaite hors de nous, dans un esprit infini. Oui, elle se rapporte à une substance parfaite, car elle se rapporte à la raison, et la raison à l'être raisonnable, la toute-raison à l'être tout raisonnable, à Dieu. Il faut, dit Bossuet, que la vérité soit entendue quelque part.

Il y a une raison, qui n'est point nous, ni aucun esprit, mais qui est à divers degrés dans les esprits finis, et qui est pleinement dans un esprit infini. Il y a une loi de l'être, aperçue par tout être dans la mesure où il se connaît être, aperçue absolument par l'être qui se connaît absolument parce qu'il est absolument, par le principe de l'être qui est tout ensemble la force productrice des êtres et la loi à laquelle, en les produisant, elle les conforme. Notre esprit affirme, connaît, voit dans une certaine mesure la raison des choses : sommes-nous la raison des choses. Pas plus que nous ne sommes les choses mêmes. Notre esprit voit, dans une certaine mesure et d'une bien faible vue, mais enfin il voit, en s'en distinguant lui-même, d'une part les choses, de l'autre la raison des choses : donc cette

raison existe, comme les choses existent. Celles-ci sont les phénomènes, qui expriment pour nous des êtres; celle-là est la loi ou le principe ou l'être des êtres, Dieu. Et comme nous ne voyons la raison des choses que dans les choses, mais n'entendons les choses que par leur raison, nous ne voyons aussi Dieu que dans les phénomènes qui expriment pour nous des êtres, mais nous n'entendons les phénomènes, et les êtres qu'ils expriment, que par Dieu.

II

M. Taine introduit un géomètre maniant, la craie en main, des vérités éternelles. — Voyez-vous Dieu? lui dit-il. — Non, répond l'autre. Je vois un triangle, et, dans ce triangle fini, le triangle infini, nécessaire, universel, éternel, parce qu'il est abstrait. — Et de rire. Avouez pourtant que votre *gros mathématicien*, comme vous l'appelez avec autant de respect qu'il lui en est dû, ne voit pas l'un et l'autre par les mêmes yeux. Il voit ou *sent* l'un, qu'il vient de dessiner à la craie, et le *pense;* il pense l'autre sans le sentir: et il ne pense le premier qu'autant qu'il pense le second. — Voir Dieu dans les choses! Faire de la raison une vision de Dieu! Vous vous étonnez que jamais cerveau humain ait pu concevoir une si burlesque imagination métaphysique, et vous n'avez pas assez de rires pour la bafouer. Prenez garde: ce n'est pas M. Cousin seul, c'est Platon, c'est Plotin, c'est saint Augustin,

c'est saint Thomas lui-même, c'est Descartes, c'est Malebranche, c'est Bossuet, c'est Fénelon, c'est Leibnitz, c'est la grande tradition de la métaphysique humaine que vous bafouez de la sorte ; et le maître illustre qui excite en vous tant de gaîté est abrité, vous le voyez, par une assez nombreuse et assez bonne compagnie, comme par un haut et solide rempart, pour que les flèches d'un rire impuissant ne l'atteignent pas.

Cette idée qui vous paraît si étrange, l'avez-vous comprise? Il me semble que la plupart des négateurs en philosophie ne comprennent pas ce qu'ils prétendent nier, et sont gens à qui manque précisément le sens même de la métaphysique dont ils s'occupent. Le rude champion de l'empirisme contemporain parle, comme de la chose la plus simple du monde, de la substance, et elle n'est pour lui qu'un pur composé de qualités ; de la cause, et elle n'est pour lui que la liaison ou la succession nécessaire de deux faits ; de l'infini, et il n'est pour lui que l'indéfini, ou l'accroissement infiniment possible. N'a-t-il pu se méprendre sur l'idée même de la doctrine qu'il raille de si bon cœur, parce qu'elle accorde à l'homme une vue de Dieu?

Elle n'accorde pas à l'homme une vue directe, immédiate, de Dieu ou de l'Esprit divin, de l'être qui possède en toute sa plénitude la raison divine, mais de la raison divine ; et encore non totale, mais très-partielle ; et encore non en elle-même, mais dans les choses qu'elle éclaire, dont elle fait l'intelligibilité ou la vérité. Quand je vois un objet, je vois en lui la lumière,

et je ne le vois que par la lumière qui l'éclaire : cette lumière émane d'un foyer lumineux, que je puis ne pas voir directement, mais que je ne puis pas ne pas concevoir comme le principe d'où elle tire son être et sa vertu ; cette lumière est la lumière du soleil. Voyez-vous le soleil ? Non, dit l'ignorant, je vois un arbre. — Oui ; et vous voyez en l'arbre la lumière du soleil, par laquelle seule vous voyez l'arbre. Si vous ne voyez aucun objet, vous ne voyez ni le soleil ni sa lumière ; mais quelque objet que vous voyiez, vous voyez en lui le soleil, et vous ne le voyez que par le soleil. Même vous ne voyez pas l'objet, mais sa couleur ; vous le voyez par la lumière, et vous ne voyez proprement que la lumière, c'est-à-dire le soleil. Quoi ! Le soleil lui-même, en corps et comme en personne ? Point : mais la lumière, qui émane du soleil, dont chaque rayon le contient tout entier ; la lumière, qui est le soleil arrêté sur les objets qu'il rend visibles. Ainsi ne s'agit-il point de voir Dieu face à face, en personne, en être propre, mais de voir la raison divine, lumière qui émane de ce soleil intelligible ; et de la voir dans les choses, qu'elle rend intelligibles, en sorte qu'on ne les peut voir elles-mêmes, ou entendre, que par la raison divine. Quiconque entend un être, entend l'être ; et quiconque voit une chose vraie, ou belle, ou juste, y voit, plus ou moins effacée, la vérité ou la beauté ou la justice de l'Être de qui la chose même, en ce qu'elle a d'être, est une participation.

La raison est impersonnelle. Qu'est-ce à dire ? S'agit-

il de l'intelligence? Non, mais de la raison, qu'il ne faut pas confondre avec elle. La raison est l'objet de l'intelligence, objet unique de toutes les intelligences, objet absolu de l'intelligence absolue. Qui parle de la raison, parle de la raison des choses, de la raison divine, de l'absolu, non de la vue de l'absolu. La vue de l'absolu est une faculté, personnelle comme toute faculté. Cette faculté est dite aussi raison, mais non raison impersonnelle. J'ai en moi deux raisons, pour emprunter à Fénelon son langage : l'une qui est moi-même, ma propre intelligence ; l'autre qui n'est pas moi, mais qui est l'objet nécessaire et la règle de mon intelligence comme de toutes les intelligences, l'intelligible. L'intelligence même de Dieu a pour règle, comme elle a pour objet, cette raison supérieure, absolue, impersonnelle ; mais elle possède pleinement, parfaitement, absolument, cette raison impersonnelle qui la règle : de sorte que les deux raisons, la raison impersonnelle qui règle l'intelligence, et la raison personnelle qui est l'intelligence réglée par la raison, inégales l'une à l'autre en tout esprit fini, s'égalent l'une l'autre en Dieu.

III

Plusieurs ont conclu, de l'impersonnalité de la raison, celle de Dieu. Ils confondent l'éternelle raison avec Dieu, prenant à la lettre ces mots, et d'autres semblables : « O raison, raison, n'es-tu pas le Dieu que

je cherche ? » La raison est en Dieu souverainement, comme elle est faiblement en moi ; elle est de Dieu : mais elle n'est pas Dieu. Elle n'est pas même l'intelligence divine : elle est l'intelligible divin. Entendre les idées, c'est voir Dieu, en ce sens que c'est voir les idées qui sont l'objet infini d'une intelligence infinie, attribut d'un être infini. Ce n'est donc pas voir cet être, mais un attribut de cet être, ou plutôt une manifestation en nous d'un attribut de cet être : mais cela c'est voir l'être. Car les êtres même finis, les voyons-nous autrement ? L'âme peut-elle atteindre et saisir autre chose qu'une manifestation en elle-même de quelques-uns de leurs attributs ? Quoi donc ! Une sensation que j'éprouve me donne lieu d'affirmer un être qui la cause en moi, qui manifeste par elle en moi quelques-uns de ses attributs, quelques-unes de ses énergies ; et une idée que j'ai, qui n'est pas mienne, mais qui s'impose à moi sans que les choses me l'imposent, que je leur impose au contraire et que je ne tiens de rien du dehors ni de ma propre sensation, ne me donnera pas lieu d'affirmer un être qui me la communique, qui manifeste par elle dans mon âme un de ses attributs, son intelligence : un être intelligent, dis-je, un esprit ?

Dieu est la raison, sans doute, comme il est l'être : il est lui-même la raison de toutes choses, comme il est l'être de toutes choses, dont la raison est une face, étant la loi de la force qui les détermine en leur être. Toute raison est une communication de la raison de

Dieu, comme tout être est une communication de l'être de Dieu. La création est une participation de l'être unique par les êtres divers, qui, de néant qu'ils étaient, ne deviennent des êtres qu'en vertu de cette mystérieuse, de cette incompréhensible participation.

Cet être de Dieu participé par le néant est le nôtre. Chaque être est un être d'emprunt par lequel Dieu, qui lui prête son propre être, exprime une des idées éternellement, infiniment comprises dans son verbe. Quiconque a reçu de Dieu, parmi les divers caractères et les pouvoirs constitutifs de l'être que Dieu lui prête, le pouvoir de sentir, sent en soi-même un être divin, capable de se développer en une infinité de sentiments, et ne sent que soi-même ; quiconque a reçu de Dieu le pouvoir de connaître, connaît en soi-même une divine idée, capable de se développer en une infinité d'idées, et ne connaît que l'idée de soi-même : mais il connaît d'autres êtres, et l'être de Dieu, par cette idée unique, dont la compréhension infinie embrasse tout.

L'âme est une force ayant connaissance de soi. Elle a, dans cette connaissance de soi, la connaissance de Dieu, avec la connaissance actuelle d'un grand nombre d'autres êtres et la connaissance virtuelle de tous les êtres : mais elle a besoin que le sentiment l'avertisse de leur présence, pour en découvrir les idées dans l'idée unique de son être ; pour savoir aussi, quand elle connaît ses idées, si leur objet est actualisé, si les possibles correspondent à des réels. L'expérience et

la raison sont nécessaires l'une à l'autre : la raison, pour que la connaissance expérimentale puisse avoir lieu : l'expérience, c'est-à-dire la présence actuellement sentie de l'objet à connaître, pour que la raison entre en exercice. En quoi tous les spiritualistes sont d'accord. J'ajoute que l'expérience nécessaire à la raison n'est pas la connaissance même expérimentale, qui ne peut avoir lieu sans les idées, lesquelles sont dans la raison ; mais la présence de l'objet à connaître, telle que son action sur notre âme l'avertisse par le sentiment. Tout en maintenant la distinction des idées nécessaires et des idées contingentes, j'efface celle des idées d'expérience et des idées de raison : toutes les idées sont de raison. Il n'y a point des idées *adventices* d'une part, et de l'autre des idées *innées* : il n'y a que des idées innées. Les sensualistes montrent aisément, dans toute idée contingente, particulière, une idée nécessaire, universelle : si les unes sont adventices, pourquoi les autres, qui y sont impliquées, ne le seraient-elles pas ? Et c'est de quoi ils triomphent. Une analyse plus approfondie établit qu'il n'y en a point qui soit adventice, qu'elles sont toutes innées ; et explique, avec leur existence latente, leur apparition au jour de l'âme. Malebranche a tenu le commencement de la vérité, qu'il a exagérée, faute d'en tenir la suite : il est vrai que l'âme voit toutes choses, les contingentes comme les nécessaires, non en Dieu, mais par Dieu, c'est-à-dire par leurs idées, qu'elle voit par Dieu, leur immuable principe ; mais elle ne voit

Dieu que dans les idées, et les idées dans les choses qui, agissant sur elle, lui font sentir la réalité de leur être. Les choses enfin, en agissant sur elle, la modifient elle-même : et elle ne sent directement que cette modification d'elle-même. C'est ainsi qu'elle est avertie, par les diverses formes du sentiment de son propre être, c'est-à-dire par le sentiment de soi à la fois unique et divers, de l'existence des choses.

Le sentiment lui donne les existences, et la raison les essences : l'un la met en rapport avec une très-petite partie du monde réel des créatures, l'autre avec une partie correspondante du monde vrai des idées incréées. Une âme qui sentirait les unes et n'entendrait pas les autres ne connaîtrait pas : c'est ce qui a lieu pour l'âme irraisonnable. Une âme qui entendrait les unes et ne sentirait pas les autres dans le sentiment de son propre être, ne connaîtrait pas ; elle ne penserait que des possibles : c'est ce qui a lieu pour l'âme raisonnable, quand elle invente : mais nous ne pouvons inventer qu'excités déjà et éveillés à l'être pensant par des connaissances antérieures. Nous connaissons une pénétration du monde idéal dans le monde réel, par une pénétration de l'entendement dans le sentiment : sentant et entendant notre propre être, ne sentant et n'entendant immédiatement que lui, mais par lui, ou pour mieux dire en lui, les autres avec lesquels il est en rapport.

IV

Je tenais à protester en faveur de la théorie de M. Cousin sur la raison, en faveur du spiritualisme, contre le matérialisme d'une science empirique dont M. Taine porte vaillamment le triste drapeau. Mais je dois reconnaître, et je lui concède sans peine, que l'argumentation de M. Cousin laisse à désirer. On l'a déjà dit : M. Cousin affirme plutôt qu'il ne démontre ; mais il affirme le vrai. Ses motifs sont plutôt fondés en éloquence qu'en science ; mais son éloquence introduit dans les âmes la vérité faite pour elles. La critique de M. Taine et de ses amis a cela de bon, qu'elle nous force à plus de précision, à plus de rigueur, à plus de science. La philosophie a été assez éloquente ; elle l'a été trop, puisqu'on lui reproche ce mérite : elle ne reprendra toute son autorité qu'en cessant d'être oratoire : qu'elle se contente désormais d'être scientifique, pour être digne de régner sur les sciences. Je renvoie M. Taine, qui aime l'analyse des idées, à la véritable théorie des idées : mais je lui accorde que nous avons à la faire, ou à la refaire.

Si la réaction du sensualisme contre la philosophie de l'École n'est pas fondée, la protestation de certains catholiques l'est-elle davantage ? Moins encore, je l'ose dire.

Les catholiques peuvent repousser notre théorie de la raison au nom de la science, mais non plus au nom

de la foi : car elle est celle des plus illustres philosophes chrétiens. Non-seulement les platoniciens, comme saint Augustin, Bossuet, Fénelon, comme Malebranche, qui l'exagère, l'adoptent et la professent ; mais saint Thomas, par exemple, qui penche vers l'Aristotélisme, déclare que la raison est une participation de Dieu.

M. Cousin a rendu à la religion, par la restauration scientifique du spiritualisme, qui, en même temps qu'il est la vraie philosophie, et parce qu'il est la vraie philosophie, est aussi la philosophie religieuse, un service que les catholiques doivent reconnaître. Il a eu pour adversaires les adversaires de la raison ; mais il est acquis que ceux-ci ne sont pas moins, bien qu'à leur insu et contre leur gré, les adversaires de la foi. Quant à ceux qui prétendent que le spiritualisme ne se soutient point par lui-même, et croule s'il ne pose sur l'appui de la foi, ils ont pu amener quelques esprits du spiritualisme à la foi, ils en ont éloigné un plus grand nombre du spiritualisme même : leur thèse est maladroite, outre qu'elle est fausse : car si le spiritualisme ne peut être soutenu que par la foi, par quoi la foi le sera-t-elle ? Que s'ils se contentent de prétendre que le spiritualisme, que la philosophie ne suffit pas à l'homme, ils seront dans le vrai : mais qu'ils donnent la main au philosophe qui du moins a su conduire à moitié route les générations de notre âge, et leur faire goûter une doctrine qu'on a justement appelée la *préface humaine de l'Évangile*. Le même homme développe-t-il une doctrine qui conduit à l'Évangile par

un système qui en écarte ? Du moins il fallait distinguer le maître du philosophe, et ne pas imputer les vues du docteur particulier à l'Église philosophique dont il est le chef, à l'École universitaire, qu'il maintient, en dehors de son propre système, dans les voies sages de la grande tradition.

CHAPITRE V.

M. COUSIN ET L'ESPRIT PHILOSOPHIQUE.

Le système par lequel M. Cousin développe et achève à sa façon la tradition spiritualiste, présente-t-il, à défaut de solidité intrinsèque, des tendances qui répondent aux tendances et aux besoins de la philosophie moderne ? Je ne recherche point ce qu'il vaut en soi, mais s'il est dans la direction de ce dont la philosophie est en quête.

La philosophie aujourd'hui a quatre besoins, qu'elle satisfera sous peine de périr : il faut, en premier lieu, qu'elle arrête d'une façon précise et définitive, non sa doctrine, destinée à des accroissements sans fin, mais son objet et sa méthode ; en second lieu, qu'elle s'attache à résoudre l'accord des contraires, du nécessaire et du contingent, du fatal et du libre, du spontané et du réfléchi, de l'infini et du fini, de l'intelligible et du réel, du panthéisme et du déisme, de l'immanence et de la transcendance de Dieu ; en troisième lieu, qu'elle fixe ses véritables rapports avec la religion et avec les sciences ; en quatrième lieu, qu'elle applique la morale à l'édification de la cité humaine. M. Cousin a le sentiment de ces besoins : il sent que la méthode propre à la philosophie est psychologique et ontologique à la fois ; il sent qu'il y a une profonde unité dans la dualité des choses, une identité dans la con-

trariété des termes réciproques, une pénétration du fini par l'infini, une distinction sans séparation et une union sans confusion entre Dieu et le monde, un panthéisme et un déisme simultanément vrais ; il sent que la philosophie doit être la reconstruction rationnelle du dogme religieux et des découvertes scientifiques ; il sent que le problème politique qui agite notre siècle est un problème de philosophie.

I

La première question que le philosophe ait à résoudre porte sur la philosophie même. Quel en est l'objet ? Quelle en est la méthode ? La méthode en sera déterminée par l'objet, et l'objet par le but. Car toute science a un but ; toute science donne lieu à un art qui l'applique. Il y a donc une philosophie pure, et une philosophie appliquée : celle-ci est la morale, celle-là est la métaphysique. Telle est la différence de la métaphysique à la philosophie, qui embrasse encore la morale : la métaphysique est la philosophie spéculative ; et quiconque, se disant philosophe, n'est pas métaphysicien, est moraliste, si toutefois il ne sort pas de la philosophie même pour être psychologue ou autre chose sous un nom d'emprunt.

La philosophie a pour but la direction de la volonté libre de l'homme dans l'accomplissement du bien, et pour objet le rapport de l'homme à l'univers. Il faut

connaître le vrai pour connaître le bien : le bien n'est point la manière dont on agit, mais la manière dont on doit agir, la conformité de l'acte libre à la loi ; et le vrai n'est point ce qui est, mais ce qui doit être, la conformité de l'être à la loi de l'être. De part et d'autre, la raison oblige l'acte libre ou détermine l'acte fatal duquel résulte l'être, la loi gouverne la force, l'intelligible règne sur le monde. Il ne suffit donc pas, pour savoir ce qu'est le bien, de constater des faits, de connaître ce qui est : il faut connaître ce qui doit être : non le réel, mais le vrai. Il faut comprendre. Il faut voir, non par l'observation, mais par la réflexion; non par la perception, mais par la raison. Que faut-il voir de la sorte ? La loi de l'être, pour en déduire le monde et en conclure le bien universel ? Non, mais la loi de notre être, pour en déduire notre origine et notre destinée, et en conclure notre bien, le seul dont la connaissance nous soit à la fois possible et utile. Cependant c'est dans le bien universel que le nôtre a sa place ; dans la raison générale du monde se cache le secret de notre destinée comme de notre origine ; la loi de notre être ne peut être comprise que par la loi de l'être. D'où il suit qu'il faut partir d'une intuition de cette loi, d'une vue de l'absolu, pour en conclure non la nature de tous les êtres, mais celle du nôtre, éclairé par le milieu qui l'entoure, par l'ensemble du système auquel il se relie. La philosophie, ayant pour but, non de faire connaître, mais de faire comprendre à l'homme son devoir, a donc pour objet de

reconstruire par la raison l'ordre des choses dans leur rapport avec l'homme.

La connaissance n'est pas l'intelligence. Pour l'une, ce qui est est : elle ne possède que la réalité ; pour l'autre, ce qui est doit être : elle possède la vérité. Les sciences d'observation ne cherchent à connaître que des réalités, externes ou internes, physiques ou psychologiques, matérielles ou spirituelles ; les sciences de réflexion et de raisonnement pur, dites exactes, cherchent à comprendre des vérités abstraites, prises en elles-mêmes indépendamment de toute réalisation, des possibles, soit d'ordre matériel ou d'ordre spirituel : au-dessus des unes et des autres, je conçois une science qui cherche à transformer les réalités en vérités, à comprendre ce qu'elle connaît, à rendre compte des faits, à déduire ce qui est par ce qui doit être. Le réel, à ses yeux, est toujours vrai ou conforme à l'intelligible ; le contingent est nécessaire par son rapport à la raison qui en détermine l'être : un fait lui étant donné, elle en saisit l'idée, et en tire d'autres idées pour en tirer d'autres faits. La connexité des idées lui garantit la connexité des faits. Elle recrée le monde, dans la mesure de la connaissance qu'elle en a.

La construction rationnelle, telle est donc la méthode propre à la philosophie. Elle opère sur des éléments empiriques : connaître n'est pas comprendre ; mais pour comprendre, il faut connaître. L'un est supérieur à l'autre, mais s'appuie sur l'autre, ou s'en

empare pour le transformer. On connaît par l'observation externe et par l'observation interne ; on connaît encore par le témoignage des hommes, et enfin par l'enseignement : mais ces deux derniers moyens de connaître ne donnent que des analogues de ce qu'on trouve hors de soi ou en soi par sa propre expérience. Qui saura l'origine et la destinée de l'homme ? Nulle expérience externe ou interne, nul témoignage ne les donne ; la parole de l'humanité inspirée, un prophète, un révélateur, le Verbe de Dieu, les enseigne peut-être : mais qui vérifiera un tel enseignement, dont l'objet échappe à toute observation ? La construction rationnelle, la seule méthode qui permette de comprendre ce que l'on connaît : et il est nécessaire de comprendre ce que l'on connaît pour parvenir à connaître par l'intelligence ce que la connaissance directe ne donne pas.

Ni une méthode expérimentale, ni une méthode dédaigneuse de l'expérience, mais une méthode transcendante, intime accord de l'expérience et de la raison, qui parte de l'expérience pour s'élever au-dessus d'elle, et pour déterminer par la réalité visible la réalité invisible. Que l'on parvienne à tenir la loi de l'enchaînement ou de la nécessité réciproque des choses, une réalité donnée par l'expérience manifestera aussitôt à l'œil de la raison, avec une entière certitude, une réalité placée en dehors de l'expérience, mais liée par cette nécessité réciproque, par cette implication mutuelle, à celle d'où l'on est parti. Le

philosophe doit donc partir d'un fait. Duquel, si ce n'est du fait de son propre être ? Il n'y en a point qui lui soit plus intime ni plus certain que celui-là. Il débutera donc par cette proposition fondamentale : je suis ; et là-dessus il édifiera toute la science, la construisant rationnellement, mais suivant que l'observation de l'âme et du monde lui en aura fourni les matériaux. Il y trouvera bien vite Dieu, puisqu'il doit trouver dans l'idée du moi, d'où il part, tout ce qu'elle implique : et le Dieu qu'il y trouvera sera le vrai Dieu, car il aura opéré sur l'idée même du moi, non sur tel moi ; non sur son propre moi, mais sur le moi quel qu'il puisse être, fini ou infini, relatif ou absolu ; et en traitant du moi il aura traité du moi divin, d'un infini personnel, d'un absolu qui ait conscience de soi-même, du Dieu de la religion, qui n'est pas encore celui de la philosophie. Une pareille méthode est donc psychologique et ontologique à la fois. La science construite de la sorte est une psychologie qui est une ontologie ou une ontologie qui est une psychologie ; celle des Allemands n'est qu'une ontologie : il s'ensuit qu'elle n'est qu'une hypothèse, une chimère. Ils prétendent construire avec la raison pure la science de l'absolu : il fallait chercher à construire avec la raison pure la science du monde expérimental, ou plutôt la science de l'âme humaine dans le monde.

M. Cousin a eu l'instinct de cette méthode ; et eût-il reproduit l'Hégelianisme, comme on l'en accuse à tort, sa méthode, tout autre, l'eût profondément transformé.

La doctrine générale de Hégel peut être ramenée elle-même à celle de Schelling aussi aisément pour le moins que celle de M. Cousin à celle de Hégel : il la transforme par l'application d'une autre méthode. Hégel a remplacé l'*intuition* de Schelling par une *dialectique* à lui : il n'en a pas fallu davantage pour établir entre leurs deux systèmes une différence profonde, et pour faire que chacun des deux philosophes conserve une place à part dans l'histoire de la philosophie allemande. Seulement Hégel s'est rendu compte de sa méthode ; M. Cousin a eu l'instinct plutôt que l'intelligence de la sienne, puisqu'il ne prétendait qu'à une succession de l'observation et du raisonnement pur, de la méthode française du XVIIIe siècle et de la méthode allemande du XIXe, de la psychologie et de l'ontologie, au lieu qu'il devait définir et qu'il pratiquait en effet une simulanéité, une pénétration réciproque des deux.

II

La loi de l'implication mutuelle des choses, qu'il faut tenir pour tenir le principe de la méthode philosophique, est la même que la loi de l'implication mutuelle des idées. J'ai consacré, pour ma part, tout un livre à la chercher, et j'ai cru trouver que ce sont les idées contraires ou *antinomiques* qui s'impliquent et se nécessitent mutuellement. Je ne puis que renvoyer à ce livre (1). Il importe peu, d'ailleurs, pour ce qui nous

(1) *La raison.*

occupe : nous n'avons pas à constituer ici la philosophie, mais à en reconnaître les tendances et les besoins. Or, ce premier besoin de la philosophie, senti plutôt que bien compris par M. Cousin, qui applique une méthode dont il ne donne pas la formule, se rattache à un second besoin, ou, si l'on veut, ne peut avoir satisfaction qu'à une condition : c'est que toujours le fait soit conforme à l'idée, le réel à l'intelligible. C'est la base même où se fonde une méthode qui consiste à reconstruire rationnellement les choses. La conformité de la pensée et de l'être n'est pas un axiome, sans doute, puisqu'on la conteste, et qu'il est nécessaire de l'établir ; mais elle est le postulat de la philosophie. Elle peut se formuler ainsi : tout ce qui doit être est, tout ce qui est doit être ; ou autrement : rien n'est sans une raison d'être, laquelle nécessite l'être, et laquelle, connue, nécessite l'affirmation de l'être.

Il en résulte des conséquences très-graves. Toutes choses, contingentes en elles-mêmes, sont nécessaires par la raison extérieure à elles qui les fait être : elles ne sont point par elles-mêmes, elles sont donc contingentes ; mais elles sont par d'autres choses dont l'existence nécessite la leur ; ces autres choses sont à leur tour contingentes par elles-mêmes, nécessaires par les choses qui les font être ; et toujours ainsi, jusqu'à ce que, de proche en proche, on arrive aux premiers contingents, qui ne sont point par eux-mêmes, qui ne seraient point si ce qui les fait être n'était pas, mais qui suivent nécessairement l'existence de ce qui

les fait être, lequel à son tour ne peut pas ne pas être; lequel est donc, non plus par un autre être, mais par soi. Ainsi l'ensemble des choses, ou le monde, existe non d'une existence nécessaire ou par soi, mais nécessairement d'une existence contingente, par Dieu.

C'est la doctrine expresse de M. Cousin; c'est celle de la métaphysique allemande, inspirée en effet par le principe de la conformité de la pensée et de l'être. L'absolu pénètre le relatif, l'infini pénètre le fini et le dilate de toutes parts. Dieu passe dans les choses, qu'il produit ou qu'il crée nécessairement: il y a une nécessité, il y a une divinité dans le monde. Au fond de tout phénomène est la loi, la force, la cause, la substance, l'être qu'il manifeste : au fond de ces lois, de ces forces, de ces causes, de ces substances, de ces êtres est Dieu, être des êtres, substance des substances, cause des causes, force de forces, loi des lois. Telle est la nature, qui pourrait être définie : la manifestation de Dieu par les phénomènes du monde. Manquez de précision dans l'exposition de cette doctrine ; négligez de distinguer les êtres positifs de l'être divin qui les soutient et qui les porte, les substances de la substance qui les enveloppe et qui en est le fond, mais qui ne se confond pas avec elles, substances dérivées de la première et unique substance, êtres empruntés du seul être qui existe véritablement et par soi ; réduisez le monde aux phénomènes qui manifestent l'être de Dieu, oubliant les êtres intermédiaires pour ainsi dire entre l'être pur et les purs

phénomènes, vous donnerez prise au reproche de panthéisme. Comment vous défendrez-vous contre ce grave reproche? Par votre théorie de la personne humaine, que vous faites consister dans la volonté libre ? Mais on vous demandera comment vous accordez cette volonté libre avec ce que vous dites ailleurs de la substance absolue, et avec ce que vous dites partout de l'ordre inflexible des choses, de la raison qui rend la création nécessaire et fait être logiquement ce qui est. Vous sentez la vérité simultanée des contraires, vous ne l'établissez pas. Votre esprit concilie des extrêmes, mais en des profondeurs qui se dérobent à vos propres yeux; vous ne donnez pas la formule de cette conciliation.

M. Cousin est-il panthéiste ? Il est aussi déiste : car il affirme l'être d'un Dieu personnel et vivant, ayant conscience de soi, d'un Dieu esprit infini. Comment arrive-t-il à concilier son déisme avec son panthéisme ? Il n'y arrive pas, ou il manque d'explication sur ce point : du moins n'est-il, du moins ne veut-il être panthéiste que dans la mesure où le panthéisme et le déisme ne se contrarient pas, c'est-à-dire dans la mesure du vrai. Le panthéisme contemporain est l'exagération de la pénétration du fini par l'infini, du monde par Dieu. C'est là, sans doute, une grande erreur : mais ne couvre-t-elle pas une grande vérité ?

Tenons compte des courants généraux de la pensée : c'est toujours une vérité qui les pousse ; il s'agit de la reconnaître sans l'exagérer, et de la concilier avec les

vérités acquises. Le déisme est une vérité acquise : ne la perdons pas, mais complétons-la par d'autres qui l'expliquent et la développent. Le panthéisme est une erreur en tant qu'il nie la *transcendance* de Dieu hors du monde, non en tant qu'il affirme l'*immanence* de Dieu dans le monde ; en tant qu'il confond Dieu et le monde, soit qu'il supprime Dieu au profit du monde, ou le monde au profit de Dieu, ou l'un et l'autre au profit de je ne sais quel chimérique devenir éternel d'un être qui n'est jamais que néant, non en tant qu'il unit la substance de Dieu avec les substances du monde, et qu'à la distinction que pose le déisme il ajoute, sans lui rien ôter, la non-séparation. Dieu est, pour Fénelon, le seul être absolument substantiel, le fond réel et vivant de toute matière comme de tout esprit, le *positif* de l'étendue comme de la pensée : Fénelon est-il panthéiste ? Il est déiste, mais il dépasse le déisme, en donnant une main à Spinosa, qu'il combat de l'autre : il est avec lui et il est contre lui, et il est ainsi ce qu'il doit être. Qu'on réduise les âmes, avec Spinosa, à n'être que des modes déterminés de la pensée divine, on leur ôte l'être réel, on sacrifie le monde. Mais qu'on leur accorde une existence distincte de leur essence, un être extérieur à leur idée, et la réalisant ; que l'on considère une âme comme la réalisation ou l'expression d'une idée, et l'idée qu'elle exprime comme un mode déterminé de la pensée divine, on ne sacrifie ni le monde, ni Dieu : on les unit sans les confondre. On concilie le panthéisme et le déisme.

Le déisme consiste à dire que Dieu est un être ayant conscience de soi, le panthéisme à dire qu'il est l'être de toutes choses : si l'on ajoute que l'être de toutes choses n'est point un être ayant conscience de soi, qu'il ne se réalise pas en un être parfait ayant, dans la conscience de son être parfait, celle de l'être universel qu'il réalise, on perd une vérité acquise, et l'on tombe dans l'exagération qui constitue l'erreur propre du panthéisme ; si l'on vient à concevoir que l'Être de toutes choses, impersonnel par définition, pure abstraction et non substance, n'est en soi qu'une idée, qu'un intelligible, que réalisent ou qu'expriment imparfaitement les êtres divers et finis, mais que réalise absolument au-dessus d'eux, qu'exprime parfaitement au faîte des choses, un être infini et unique, on ne perd point la vérité du déisme, on la complète au contraire par une conception qu'on pourra bien appeler encore le panthéisme, et qui le sera peut-être, sauf l'erreur. Dieu est un être qui réalise et qui épuise toute l'idée de l'être, tout l'être des choses, si bien qu'il ne saurait rien y avoir hors de lui, qu'il ne produit d'autres êtres qu'en se produisant lui-même en eux, en se communiquant lui-même à eux sans sortir de soi, en se partageant et se multipliant lui-même en eux sans se diviser, tout entier en chacun d'eux.

Chacun en a sa part, et tous l'ont tout entier (1).

« Vous contenez tout et tout vous contient, » dit

(1) V. Hugo, *Feuilles d'automne*.

saint Augustin. Et saint Paul: « C'est en lui que nous avons la vie, et le mouvement, et l'être. » Il n'y a point d'être hors de Dieu, ni en un sens d'autre être que Dieu; et cependant il y a des êtres divers, multiples, finis : mais êtres qui ne sont que par une communication incompréhensible de son être unique. Tout être est une participation de l'être de Dieu. Tout être est en quelque manière divin. C'est pourquoi la loi des êtres finis capables de progrès, est d'être de plus en plus, d'accroître de plus en plus leur être, ou leur participation de l'être de Dieu : de se diviniser l'éternité durant.

Cette communication de l'être de Dieu, cette participation de l'être unique par les êtres divers, cette pénétration de l'infini dans le fini avec la distinction éternelle, substantielle, absolue, de l'un et de l'autre, passe l'intelligence humaine. Elle est le vrai pourtant. C'est le grand mystère de la création : Dieu faisant être ce qui n'était pas ; Dieu tirant du néant des êtres auxquels il prête l'être qui est lui-même ; Dieu donnant au néant, sans en rien perdre, son être, mais non sa substance. C'est un mystère de raison : car il y a des mystères de raison, comme des mystères de foi ; et si jamais l'esprit de l'homme arrive à l'intelligence de la foi, il ne détruira pas l'incompréhensibilité des mystères, il ne fera que changer les mystères de foi en mystères de raison. Le mystère de raison dont il s'agit ici ne contrarie point les dogmes de la foi chrétienne. Je l'ai vu reconnu par les plus orthodoxes théologiens.

Et certes nos philosophes officiels, qui veulent être sages, qui ont toujours peur de se brouiller avec l'orthodoxie, me semblent, je l'avoue, effroyablement timides. La plupart de nos catholiques aussi, en philosophie, s'arrêtent au déisme ; ils ne le dépassent que par leur adhésion à la révélation : par la foi, non par la science. Ils craignent la philosophie, et ils ignorent la théologie, dont les vues hardies et fécondes, qui ne lui manquèrent point du temps où on la cultivait, les étonneraient, s'ils prenaient la peine de les connaître, s'ils ne préféraient au plaisir de comprendre la paresse d'un commode acquiescement à un enseignement qui leur épargne l'étude, s'ils ne voyaient dans l'autorité destinée à préserver leur pensée de l'erreur non une règle de la pensée, mais une dispense du travail de penser. Le mal est que l'insuffisance du déisme où ils se tiennent en philosophie, et avec eux les philosophes d'école, jointe au sentiment de la vérité dont l'exagération donne lieu à l'erreur du panthéisme, pousse la pensée du siècle à ce panthéisme naturaliste, auquel je ne vois pas d'autre remède que de lui prendre cette part de vérité qu'il renferme pour la concilier avec le reste de la vérité acquise à l'homme.

Le panthéisme confond les essences avec les existences : ainsi fait Spinosa, qui ne voit que des modes d'attributs divins, des essences, dont il fait des êtres. Le déisme les distingue jusqu'au point de concevoir des essences auxquelles nulle existence ne répond. La vraie métaphysique les distingue et les unit, déter-

minant les existences par les essences : ne confondant pas les unes avec les autres, ni ne concevant les unes sans les autres.

On se demande où se trouve, dans cet ordre rigoureux et nécessaire de choses que détermine rationnellement une inflexible logique, la place de la liberté. C'est en effet la grande difficulé : je n'en dirai qu'un mot. La fameuse phrase où Bossuet déclare (1) qu'on doit tenir fortement les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on n'aperçoive pas le milieu par où l'enchaînement se continue, n'a point trait à la difficulté d'accorder la prescience de Dieu avec le libre arbitre de l'homme, mais bien à la contradiction apparente entre deux vérités, la liberté des actes humains et l'opération ou la coopération divine produisant nécessairement sans les nécessitér, ou faisant infailliblement produire sans leur ôter la liberté, ces mêmes actes. Toute la théologie catholique enseigne que Dieu nous donne le vouloir et le bon vouloir, qu'il nous *fait faisant*, qu'il nous *fait faisant bien*, et que nous sommes libres : il produit en nous des actes nôtres; nous agissons sous son action infaillible; nous choisissons par notre libre volonté ce qu'il nous fait choisir. Quel mystère ! Il y a une manière très-fine et très-subtile, il y en a plusieurs peut-être, de lever la contradiction. Je n'ai pas à m'en inquiéter ici. Mais si l'on enseigne que, dans les actes humains, la liberté se peut concilier avec une certaine nécessité qui les amène, sans les contraindre,

(1) *Traité du libre arbitre.*

à se produire selon l'ordre éternel des choses, est-on bien reçu à venir nous dire que la liberté et la nécessité sont incompatibles en Dieu, où il est plus aisé de les concilier au contraire, puisque sa liberté ne reçoit la loi qui l'oblige, et en un sens la nécessite, que de lui-même, de lui seul?

On résout ces sortes de contradictions en distinguant les points de vue. Une même chose ne peut pas être et n'être point tout ensemble, sous le même rapport, mais le peut sous des rapports différents. Concevez la liberté dans la volonté d'un être, et la nécessité dans sa raison : il veut ce qu'il doit vouloir. La perfection de la volonté en conforme les actes libres à la raison qui les nécessite : la raison les nécessite, et la volonté les produit librement. Il accorde son acquiescement à la raison qui est en lui : le pouvoir d'accorder est le pouvoir de refuser ; sa volonté, considérée en elle-même, peut donc refuser l'acquiescement qu'elle accorde, elle peut choisir entre le oui et le non, elle est libre : mais il est raison non moins que volonté, et il accorde au nom de sa raison, par une nécessité qui résulte de sa perfection même, ce que sa volonté peut refuser ; il choisit le mieux, librement, puisque sa volonté, prise, non comme volonté parfaite, mais comme volonté pure, peut choisir le moindre bien, et nécessairement, puisque sa volonté, prise comme volonté parfaite, se conforme toujours à la raison qui la règle. Pourquoi s'obstiner à isoler les uns des autres des attributs inséparables dans l'être indivisible ? Le con-

cert de ces deux attributs imprime aux actes divins la marque merveilleuse, unique et toute divine, d'une libre nécessité. Faute de voir clair en ces difficultés, on a imaginé en Dieu deux sortes d'opérations, les unes, libres, dites *ad extra*; les autres, nécessaires, dites *ad intra*. Dieu, selon eux, est nécessité, et par conséquent non libre, dans l'ordre intérieur des essences; et il est libre, par conséquent non nécessité, dans l'ordre extérieur des existences. Ils n'entendent point qu'il puisse être à la fois, dans le même ordre, libre et nécessité; ils préfèrent le diviser, et, pour échapper à une apparente contradiction, admettre la contradiction réelle d'un double domaine dans l'indivisible. Si la liberté n'est pas une perfection, pourquoi vouloir que Dieu soit libre? Si elle est une perfection, pourquoi la limiter en Dieu, et ne le faire libre que dans un ordre, non dans l'autre? Je comprends du moins les philosophes (car il y en a) qui, pour le faire libre dans l'ordre même des essences, professent qu'il crée la vérité et la raison par la seule vertu de son bon plaisir, comme il crée le monde. Il est libre en effet, de même qu'il est nécessité, *ad intra*, dans l'ordre des essences : car il affirme la vérité qui est en lui, la parle éternellement, par conséquent l'accepte et la veut au lieu de la subir; et il est nécessité, de même qu'il est libre, *ad extra*, dans l'ordre des existences : car il les veut selon que l'oblige à les choisir, sans l'y contraindre, la vérité qui est en lui.

Le principe de la conformité nécessaire du réel à

l'intelligible dont s'inspire, sans le reconnaître expressément, le système de M. Cousin, fonde l'optimisme. M. Cousin est optimiste; et il a raison de l'être: mais il ne l'est pas d'une manière satisfaisante. Son apologie philosophique du succès a choqué. Il a oublié de traiter le problème du mal. Il faut concevoir un mal qui soit un bien; un ordre universel dont un certain désordre fasse partie sans l'altérer: difficile problème! Mais c'est en ces termes que l'optimisme, ou la doctrine que tout est bien, puisque tout est ce qu'il doit être, pose le problème du mal. Il y aurait à introduire ici un calcul de variables; il y aurait à fixer par la raison les variations possibles du libre arbitre chez des êtres imparfaits, avec les suites qu'elles entraînent, les séries particulières ou divergentes qu'elles produisent, et la loi qui rétablit ces séries dans le concours de l'ordre universel. Pour peu que l'homme soit, ainsi que l'enseigne la religion, un être déchu, sa destinée suit une de ces séries divergentes qui ne rentrent dans l'ordre universel que par un détour; elle est extraordinaire, et il faut l'extraordinaire pour la rendre à l'ordre, et la remettre en sa véritable fin. De là tant de succès iniques en un monde où la théorie qui ne tient pas compte du désordre ne peut voir que des succès justes; de là une loi de progrès humain suivant une courbe si compliquée et si malaisée à déterminer avec quelque apparence de rigueur. Un optimisme superficiel, incapable de saisir une pareille loi, échoue par là même dans l'explication du dogme chrétien.

III

M. Cousin, sous prétexte d'expliquer le dogme, le nie. Il en fait une philosophie : le dogme est une histoire. Les mystères de la foi chrétienne ont pour objets des faits, non des idées. Les faits expriment sans doute des idées ; mais réduire les mystères à n'être que des idées ou des symboles d'idées, c'est leur ôter leur objet, et les déclarer faux, dans le sens du moins où la foi les tient pour véritables. Il faut d'abord que la philosophie s'informe de ces faits considérés comme des réalités données, pour les rejeter ou les admettre à ce titre. Il faut ensuite, si elle les rejette, qu'elle interprète symboliquement la religion ; si elle les admet, qu'elle les reconstruise rationnellement dans l'ensemble des réalités données, dont elle doit embrasser tous les ordres, sans en repousser ni en exclure aucun. Elle donne les principes qui permettent de prouver la vérité ou la fausseté de la foi : la foi prouvée fausse, elle passe outre, ou elle en traduit les propositions comme des fictions, des images poétiques, des symboles ; la foi prouvée vraie, elle en cherche l'intelligence, *fides quærens intellectum* (saint Anselme) : son œuvre est alors de la comprendre sans en altérer le contenu.

Elle joue un rôle analogue à l'égard des sciences. Elle leur donne les principes qui les constituent : celles-ci lui donnent à leur tour des réalités, que son

œuvre est de comprendre, c'est-à-dire de reconstruire rationnellement.

M. Cousin plane de trop haut sur les faits scientifiques, de même que sur les faits religieux. Il ne peut donc satisfaire ni les croyants ni les savants : si les uns et les autres l'accusent, leurs griefs ne sont que trop fondés, et il est juste que la philosophie en tienne compte pour l'avenir.

Reste le problème politique : M. Cousin s'y est toujours intéressé fortement ; mais il est loin de l'avoir approfondi de manière à répondre aux légitimes exigences de notre siècle.

IV

Le nom de M. Cousin rappelle un certain esprit philosophique plutôt qu'une doctrine philosophique déterminée. On le regarde en général comme le chef d'une école qu'on accuse ou qu'on loue de *rationalisme* et d'*éclectisme*. Ses amis et ses ennemis en font également le chef du rationalisme en France ; lui-même s'est maintes fois déclaré philosophe éclectique. L'étude à laquelle nous venons de nous livrer sur sa véritable philosophie éclaire ces deux questions, moins grosses qu'on ne les a faites, et fort simples pour peu qu'on les veuille prendre sincèrement.

Le *rationalisme* est un mot vague, mal défini ; il exprime, si je ne me trompe, dans la bouche de ceux qui s'en servent pour honorer comme pour flétrir M. Cousin

et son école, la prétention que la raison se suffit à elle-même, et que la science doit se construire en dehors de la foi. Une pareille prétention est un grand tort : car la foi est vraie, ou elle est fausse. Si elle est vraie, elle est une source de connaissances dont il faut tenir compte pour les comprendre, puisque telle est précisément l'œuvre de la philosophie, de reconstruire par la raison l'ordre des choses, tout l'ordre des choses connues, dans leur rapport avec l'homme. Si elle est fausse, la raison se suffit sans doute : mais elle ne se suffit que dans ce cas ; et prétendre philosopher en dehors de la foi, c'est nier en effet la foi, c'est suivre un parti à son égard, mais un parti qui mérite, ce semble, quelque examen préalable. Quand je demande au rationalisme cet examen préalable, je ne lui demande, après tout, que la franchise. Force est donc bien de compter avec la foi : la raison, mise en rapport avec elle, n'abdique point devant elle. Il appartient à la raison, en premier lieu, d'établir la véracité de la parole enseignante ou révélatrice ; en deuxième lieu, de juger les diverses interprétations auxquelles prête la parole du maître qu'elle écoute, pour éliminer comme fausses celles qui seraient expressément contradictoires ; en troisième lieu, de poursuivre l'intelligence de la foi, comme elle poursuit l'intelligence de toutes choses connues à l'homme, dont elle cherche la synthèse.

La philosophie est indépendante de la foi, comme elle est indépendante des sciences, en ce sens qu'elle ne demande la vérité qu'à sa propre méthode : mais

autre est la vérité, autre la réalité; et elle demande la réalité à toutes les sources de la connaissance humaine. Elle ne peut sans forfaiture en dédaigner ni en redouter aucune. Le rationalisme est-il, sous couleur d'indépendance, l'indifférence à des réalités, scientifiques ou religieuses, peu importe? il est dans son tort. Est-il, en face de la foi comme en face des sciences, l'indépendance méthodique, c'est-à-dire le parti pris de ne demander la vérité, ou l'intelligence de la réalité connue, qu'à la méthode? il est dans son droit.

Quant à l'*éclectisme*, est-il une méthode, ou une aide, ou un résultat?

Comme méthode, il est nul. L'éclectisme, à ce point de vue, est une chimère. Il a pour principe cette hypothèse: que la philosophie, l'explication de la raison des choses, est achevée, éparse, mais entière, et qu'il ne reste plus qu'à la recueillir. Il n'a pas en lui-même sa règle de certitude, puisqu'il lui en faut une pour s'appliquer; et il travaille sur des systèmes qu'ont dû produire d'autres méthodes, puisqu'il ne peut s'appliquer qu'à la condition qu'il existe déjà des systèmes; en sorte que, s'il est la vraie méthode, il est de l'essence de la vraie méthode que de fausses la précèdent: car, au commencement de la science, elle n'eût travaillé que sur le vide. C'est là une très-réelle et très-grave difficulté: non qu'il soit impossible que de mauvaises méthodes aient précédé la bonne, et que l'homme ait été obligé de traverser le faux avant de parvenir au vrai; mais que la vérité ait pour condition préalable et

nécessaire l'erreur, devenue ainsi comme un élément de l'intelligence humaine, voilà ce qu'il faut dévorer, si l'on veut justifier l'éclectisme. Étrange rêve, que le faux soit quelque chose d'essentiel au vrai! Et non moins étrange, qu'une méthode donne pour matière à une science qui a un objet fixe, non l'objet, mais des essais avortés de cette science : comme si un physicien, ou un historien naturaliste, au lieu d'observer la nature, se bornait à étudier, pour les concilier et en construire une science d'académie, les systèmes de ses prédécesseurs !

L'éclectisme, en revanche, s'il est une méthode nulle, est une aide puissante : le spectacle varié de la pensée excite à penser; les doctrines diverses sont comme des vents qui soufflent des divers points de l'horizon dans les voiles de notre esprit, et le poussent tour à tour vers toutes les contrées du monde qu'il explore.

Enfin, comme résultat, il a une valeur immense. Un système éclectique peut n'être point vrai : un système qui ne serait pas éclectique serait faux. La véritable doctrine résume en un sens toutes les doctrines du passé : elle prend à chacune d'elles sa part de vérité et la fait entrer dans son propre cadre. Chacune a en sa part de vérité, en effet. Car l'homme s'est-il jamais trompé d'une manière absolue, d'une manière pour ainsi dire infinie et divine, si l'on peut proférer le blasphème d'une telle contradiction ? N'y a-t-il pas, par une sorte de nécessité de sa nature imparfaite, mais non contraire au bien, déchue, mais non pervertie jus

qu'à un point qui en serait l'anéantissement, n'y a-t-il pas dans toute doctrine humaine quelque fond de raison, quelque lueur diffuse dans l'ombre, qui la sauve des ténèbres indiscernables où il est impossible de rien voir ni de rien entrevoir? N'y a-t-il pas surtout, dans toute idée qui a pu durer et traverser les siècles, un grand fond de raison, une forte part de la lumière éternelle, un bien peut-être exagéré et faussé par l'excès, une vérité trop affirmée aux dépens de quelque autre vérité niée pour l'amour de celle qu'on affirme, insuffisance plutôt qu'erreur, ou erreur qui ne consiste qu'à exclure?

C'est en quoi le sens large du vrai donne grandement raison à M. Cousin contre des adversaires qui ne savent pas le comprendre, qui le rapetissent quand ils le réduisent à l'éclectisme, et le méconnaissent quand ils lui imputent l'éclectisme comme une méthode. M. Cousin ne pratique pas l'éclectisme comme une méthode: il cherche l'éclectisme comme un résultat, comme un caractère de la bonne philosophie; il veut que sa philosophie soit éclectique, parce qu'il veut qu'elle soit complète, et qu'elle embrasse toutes les vérités que l'humanité a pensées, dégagées des erreurs dont le nuage les couvre, dont l'ombre fatale s'attache à leurs corps. Ce qui a pu lui faire imputer la méthode éclectique, c'est qu'en fondant en France l'histoire de la philosophie (car c'est lui qui en est chez nous le véritable fondateur), il a enfanté toute une génération de disciples qui prennent l'histoire de la phi-

losophie pour la philosophie, et s'efforcent de résoudre les questions par l'application d'une raison plus ou moins exercée, d'un instinct plus ou moins sûr du vrai, mais sans méthode fixe, à l'étude savante des systèmes. Ils emploient, sous le nom d'éclectisme, une méthode psychologico-historique : ils ne ressemblent plus en ceci à M. Cousin, qui emploie une méthode psychologico-ontologique, laquelle n'a rien de commun avec l'éclectisme. Son tort est de l'avoir employée sans l'avoir assez comprise : il n'en a pas donné, que dis-je? il n'en a pas cherché la formule.

CHAPITRE VI.

L'ÉTAT PRÉSENT ET LES BESOINS DE LA PHILOSOPHIE.

I

Un des grands malheurs de la philosophie, c'est la confusion qui règne dans son empire. Quel empire n'a ses lois et son territoire? La philosophie possède-t-elle bien sa méthode, connaît-elle bien son objet propre? Plusieurs la nient, qui font de la philosophie, croyant ne faire que de la chimie, de la physique ou de l'histoire naturelle; ils empiètent sur un domaine dont ils ignorent les bornes mal circonscrites, et ces grands ennemis de la philosophie ne s'avisent pas qu'ils ne sont eux-mêmes que d'aventureux philosophes : car il leur manque la méthode d'une science qu'ils récusent. Plusieurs, au contraire, prétendent faire de la philosophie et n'en font point, se trompant le plus souvent sur la méthode, parfois sur l'objet même de leur science. Nul doute qu'une pareille incertitude n'entre pour une large part dans les causes multiples qui écartent d'elle tant d'esprits prévenus, tant d'âmes déçues.

Gardons-nous de croire, en effet, qu'elle ne soit délaissée que par l'indifférence. Les indifférents et les philosophes ne se partagent pas le monde. Quelque

dédain qu'un trop grand nombre d'hommes, plus touchés d'utilité que de vérité et de dignité, plus curieux de ce qui les flatte que de ce qui les élève, témoignent à l'égard des problèmes dont elle inquiète les fortes âmes, il n'est pas juste de reprocher la bassesse de cette insouciance déraisonnable à tous ceux qui la négligent. Parmi ceux-ci, il en est qui n'y atteignent pas, il en est qu'elle ne satisfait pas. Beaucoup l'estiment sans la cultiver; tourmentés des mêmes besoins, ils en puisent à une source plus accessible pour eux une satisfaction dont se contente leur exigence naturellement moindre ou volontairement amoindrie. Ils ne se font pas un mérite de l'inaptitude qui les condamne à se tenir éloignés des sommets; ils ne tournent pas leur défaut de science ou de raison en prétention à la raison et à la droite science. Ils sont pour la philosophie des étrangers qu'elle respecte, en les laissant chez eux. D'autres s'établiraient volontiers chez elle, s'ils savaient où elle est, s'ils la trouvaient mieux gouvernée, et par des lois plus fixes, plus sûres; son domaine leur semble vague, contestable, susceptible tantôt de réduction, tantôt d'extension; sa constitution ne leur offre pas les garanties qu'ils lui demandent, et ils essayent de la changer, ou de lui emprunter quelques principes qu'ils transportent comme ils peuvent dans leur propre pays. Ce ne sont pas eux qui dédaignent la philosophie; c'est la philosophie elle-même qui ne répond pas au besoin ou au désir de leur intelligence.

On distingue deux sortes de sciences : les sciences physiques, qui traitent de tout ce qui appartient à l'ordre matériel ; et les sciences morales, qui traitent de tout ce qui appartient à l'ordre spirituel. On distingue, en outre, parmi les premières, des sciences d'observation, dites proprement physiques ; et des sciences de réflexion ou de raisonnement pur, dites exactes, qui traitent d'idées prises en elles-mêmes, de possibles, réalisables indéfiniment, mais seulement dans l'ordre matériel : qui déterminent les lois de la quantité, de l'étendue, de la force. On ne distingue pas encore, parmi les secondes, les deux genres correspondants : des sciences d'observation, telles que la psychologie et l'histoire ; des sciences de réflexion ou de raisonnement pur, qui traitent d'idées prises en elles-mêmes, de possibles, réalisables indéfiniment, mais dans l'ordre spirituel : qui déterminent les lois du vrai, du beau, du bien. Enfin, on ne distingue pas assez une science qui trouve sa place dans toutes les sciences, et qui, dès qu'elle s'y montre, les marque d'un caractère supérieur, les frappe de son sceau, les transforme et en change la nature ; qui a aussi sa place à part, et détermine, au-dessus de toutes les sciences qu'elle pénètre, l'être dont tous les êtres, matériels ou spirituels, réalisent les suprêmes lois : qui expose l'être possible, réalisable indéfiniment, mais dans l'un et l'autre ordre, et en explique la réalisation effective, telle que la présente la vue directe des faits tant de l'âme que du corps. A chaque science, à cha-

que objet d'étude, sa méthode propre ; et, un objet d'étude étant donné, il n'y a qu'une seule méthode qui lui convienne. S'agit-il des phénomènes du corps? Qu'on les observe, et qu'on leur applique, pour les interpréter, les lois de la quantité, de l'étendue, de la force, l'algèbre, la géométrie, la dynamique. S'agit-il des phénomènes de l'âme ? Qu'on les observe, et qu'on leur applique, pour les interpréter, les lois du vrai, du beau, du bien, l'ontologie, l'esthétique, la morale. Mais qu'on n'aille pas transporter les procédés d'une science à une autre, observer les faits spirituels dans les faits matériels, chercher l'âme dans une dissection du corps, ni poursuivre le *monde moral* à travers les manifestations toutes physiques d'une vie qu'il ne nous est possible de concevoir hors de nous que dans la mesure où il nous est donné de l'apercevoir en nous-mêmes.

Les premières sciences ont leur nom, parce qu'elles ont leur circonscription et leurs limites ainsi que leur méthode : les sciences expérimentales de cet ordre sont dites *physiques et naturelles;* les sciences rationnelles du même ordre sont dites *exactes* ou *mathématiques*. Les autres sont confondues toutes ensemble sous le nom général et vague de *philosophie*. On sait ce qu'est un géomètre, un naturaliste, un physiologiste, un botaniste, un chimiste, un astronome : sait-on ce qu'est un philosophe ? Tel est un philologue ; tel un moraliste, tel un publiciste, tel un métaphysicien.

Pour nous, comme les sciences physiques, les sciences morales se divisent en sciences expérimentales et sciences rationnelles ; il y a enfin, au-dessus de toutes, les dominant et les pénétrant également toutes, physiques ou morales, expérimentales ou rationnelles, mais sans se confondre avec aucune d'elles, la philosophie. Semblable au mathématicien qui analyse les notions de la quantité, de l'étendue, de la force, et les applique aux phénomènes que soumettent à ses calculs les observateurs des corps, le philosophe analyse la notion de l'être, et l'applique aux phénomènes que soumettent à son calcul supérieur les observateurs des corps et des âmes. Gouverné par l'ontologie, il établit la métaphysique des sciences, transformant en intelligence la connaissance des choses, reconstruisant rationnellement la nature. Tout problème d'essence, d'origine, de fin, placé en dehors de l'observation, relève de sa juridiction ; quiconque, en histoire naturelle ou en chimie, comme en psychologie, traite une question qui porte sur des phénomènes que l'expérience n'atteint pas, traite une question philosophique. Et comment conclure sur de pareils phénomènes, si l'esprit humain ne parvient à établir qu'ils sont parce qu'ils doivent être, s'il n'a pas le pouvoir d'en induire avec certitude la réalité nécessaire, par la connexion intime qui la relie à la réalité donnée d'autres phénomènes connus ?

Telle est la philosophie : elle consiste à comprendre le connu pour connaître l'inconnu qu'il implique ; elle

reconstruit, par la loi de l'être dont elle analyse la notion selon que la raison humaine la peut concevoir, l'ordre des choses dans leur rapport avec l'homme. Tout essai pour en arriver là est une tentative de philosophie ; toute œuvre qui tend à conclure l'invisible du visible est une œuvre de philosophie ; la philosophie est tout entière dans cet effort, et elle n'est nulle part ailleurs.

II

L'invisible, l'inconnu, n'existe pas seulement pour le philosophe, mais pour l'homme : l'homme en a la croyance, le philosophe en cherche l'intelligence. Si, comme nous avons essayé de l'établir, c'est le propre de la raison de comprendre, de transformer en vérités les réalités données, celles-ci ne sont pas données seulement par l'expérience: mais l'expérience, externe ou interne, nous donne les réalités constatables, la croyance nous donne celles qui échappent à la perception directe : l'une le visible, l'autre l'invisible.

Il y a des choses que nous voyons, il y en a que nous affirmons invinciblement sans les voir. Ceux mêmes qui les nient les affirment à leur insu : ils les affirment par leur conduite, et d'action sinon de parole ; ils ont le cœur meilleur que la bouche. De même qu'un sceptique en révolte contre la légitime autorité du témoignage des sens se détourne du feu ou de l'eau plutôt que d'y périr, affirmant ce qu'il prétend nier, de même le négateur du libre arbitre l'affirme quand

il serre la main à un généreux ami et le remercie d'un service rendu. Il y a des actes dont il est impossible de s'abstenir sans se mettre par là-même hors de l'humanité; aussi nul homme ne s'en abstient-il : un instinct, à défaut de connaissance, les impose à chacun de nous. Mais l'instinct est l'affirmation implicite d'une réalité inconnue. L'hirondelle qui bâtit son nid affirme, sans se comprendre elle-même, bien des choses qu'elle ignore. Le chêne sent le besoin de se creuser avec ses racines

Des fondements comme une tour.
Il sait quelle lutte s'apprête,
Et qu'il doit contre la tempête
Chercher sous la terre un appui ;
Il sait que l'ouragan sonore
L'attend au jour... ou, s'il l'ignore,
Quelqu'un du moins le sait pour lui! (1)

L'homme peut le savoir pour lui-même. Il peut se rendre compte de ses propres instincts : sinon des instincts de son corps, qui lui est extérieur, au moins des instincts de son âme. Il peut dégager les réalités supposées et affirmées implicitement par sa conduite nécessaire. De pareilles affirmations sont universelles, comme la conduite même, ou comme l'instinct, qui les implique. Elles sont donc vraies, à moins qu'il ne plaise d'admettre que l'humanité affirme le faux. C'est

(1) Lamartine, *Harmonies*, II, 10.

ce qu'on ne fera pas. Nul n'accordera qu'il puisse y avoir contradiction entre la raison et la nature de l'homme, entre la connaissance et l'instinct. Que ce qu'affirme l'instinct échappe à la connaissance directe, soit : ce ne sera pas objet de connaissance, mais de croyance ; et il y aura dans l'humanité des croyances universelles, dont l'ensemble constitue une religion universelle, nécessairement vraie. Il appartient à la philosophie de l'établir scientifiquement, rationnellement, par le rapport qui en rattache les réalités non connues ou non perçues aux autres réalités que donne l'expérience, par la méthode qui, partie de l'expérience, s'élève au-dessus d'elle, et du visible tire l'invisible.

La philosophie ne consiste pas à établir le fait de la croyance invincible et par conséquent vraie, c'est-à-dire à établir la religion universelle sur ce motif de crédibilité qu'elle est universelle, qu'elle est celle même du genre humain ; mais à établir le fait qui est l'objet d'une telle croyance par sa connexion nécessaire avec d'autres faits donnés expérimentalement : non point que le genre humain croit et qu'il faut croire à l'immortalité de l'âme, mais que l'âme est immortelle. L'intérêt de la morale publique, le besoin de quiconque est honnête homme, la veut et la déclare impérissable : argument bien ancien, car il est dans le cœur de tous les hommes, depuis qu'il y a des hommes, et qui sentent, mais toujours nouveau : immortel comme l'âme dont il prouve ou dont il exige

l'immortalité. Et certes si le juste n'est point la même chose que ce qui sert mes désirs, si je n'ai pas été créé pour jouir de l'existence aux dépens de tous, mais pour accomplir certains devoirs aux dépens de moi-même et de ma propre vie, si tel est enfin l'être de l'homme, et si pour un tel être la mortalité est l'impossibilité de vivre, il s'ensuit qu'il y a une continuation de sa vie, puisqu'il vit et que sa vie la demande : quiconque se comporte en homme de bien, c'est que dans l'instinct sinon dans la raison de son âme, il se sent immortel. Acte de foi intime, qui ne saurait être faux, mais qui ne devient un acte de raison qu'après que la philosophie en a établi scientifiquement la vérité intrinsèque. Une foi invincible affirme qu'au vice est réservé le malheur, le bonheur à la vertu. Une foi invincible nous pousse à invoquer Dieu dans un pressant péril. Ainsi la nature de l'homme, en dehors de toute doctrine, de tout motif raisonné, croit à un Dieu juste, qui gouverne toutes choses par une providence immédiate, qui veille sur la destinée entière du moindre des êtres sortis de ses mains, qui sonde les riens et juge les œuvres. De là un ensemble de vérités, qui sont la religion universelle du genre humain. Dégager ces vérités des instincts qui en sont l'affirmation implicite, c'est en établir la croyance nécessaire, invincible, légitime ; c'est mettre en lumière la foi de l'humanité, obscurcie et comme couverte du nuage des fausses religions ; c'est faire œuvre de religion, non de philosophie. La philosophie fait une autre œuvre : elle ne dégage pas

ces vérités, elle les démontre. Elle ne montre pas qu'elles sont, mais qu'elles doivent être; elle les tire des faits de l'expérience, auxquels elle les rattache par un lien nécessaire; elle les met à leur place dans l'ordre rationnel des choses; elle en construit la théorie, et il ne lui est pas plus permis de les infirmer ou de les nier, qu'il n'est permis à une théorie physique d'infirmer ou de nier un fait expérimental. Le fait au contraire juge la théorie, qui, dès qu'elle l'infirme ou le nie, est fausse, qui n'est vraie que si elle l'explique, et qu'elle soit d'ailleurs fondée en raison. Or, il y a des faits de croyance comme il y a des faits d'expérience : la science les doit respecter également, bien qu'à différents titres; et la philosophie doit les faire entrer les uns comme les autres dans le cadre de sa vaste synthèse.

C'est une justice à rendre à l'école de M. Cousin, qu'elle a eu le sentiment de ces choses, si elle n'en a pas toujours eu la claire notion. Elle a compris qu'il fallait appliquer à l'étude du moi humain l'observation intérieure de la conscience par elle-même; elle a compris aussi qu'il fallait faire de la conformité de sa doctrine avec le *sens commun* la contre-épreuve et comme la vérification de ses opérations intellectuelles. Elle n'a pas su démêler assez ni établir assez solidement ce sens commun, ni distinguer l'œuvre religieuse qui le démêle et qui l'établit de l'œuvre philosophique qui en démontre le contenu; elle n'a pas su non plus se rendre un compte assez net de ce qu'est la philo-

sophie, qu'elle confond tantôt avec la psychologie, tantôt avec cette œuvre même, et dont elle fait, pour ainsi parler, une sorte de psychologie religieuse; elle a écarté, par timidité, la métaphysique, qui est la philosophie même. Ç'a été son plus grand tort. Mais ç'a été le tort de l'école, non celui du maître : le système de M. Cousin est une explication rationnelle des choses, c'est-à-dire une métaphysique, une véritable philosophie.

J'ai toujours été frappé de ce que dit Bacon, qu'un peu de science éloigne de la religion, que beaucoup de science y ramène. Cela me semble vrai surtout en métaphysique. La métaphysique y ramène d'autant plus volontiers, qu'elle-même y puise en quelque sorte sa vie. Car, ôtez-lui les faits de l'ordre moral, elle n'opère plus que sur des faits physiques ou psychiques, mais terrestres; que l'on compare les philosophes antérieurs au christianisme avec les modernes : combien d'idées manquent aux premiers, des plus essentielles ! C'est qu'ils travaillent sur des religions imparfaites. Le christianisme est au moins, aux yeux même de ceux qui ne l'admettent pas comme la véritable religion, la plus parfaite et la plus pure des formes de la religion universelle. C'est pourquoi nul n'est plus étranger à ces idées, qui sont chrétiennes, ou que le christianisme a mises en une vive lumière; on en parle, on les discute, comme si on les avait : mais, chose remarquable, ceux qui les repoussent montrent, par la façon dont ils les combattent, qu'ils ne les ont réellement pas.

M. Vacherot, M. Renan, M. Taine, M. Comte, M. Littré, n'ont pas l'idée de la création, ni celle de l'infini : ils n'ont pas, si on l'ose dire, l'idée de Dieu.

Il est tel de ces philosophes dont on ferme le livre, après l'avoir lu, non sans une émotion profonde, pleine d'un sympathique respect pour l'auteur, mais avec une tristesse amère. Voilà où peut descendre, voilà où tombe une débile sagesse, quand, dédaigneuse de la parole de l'homme comme de la parole de Dieu, du sens commun comme de la foi, elle se flatte de se suffire à elle-même : elle glisse alors jusqu'au fond le long de cette pente de l'orgueil, qui précipite dans l'abîme. Je n'accuse pas : l'orgueil dont je parle est toujours involontaire et n'est pas toujours visible ; il est caché aux yeux du philosophe lui-même. Telle de ces œuvres de l'erreur m'inspire une entière sympathie pour l'homme qui l'a faite. Je vois en lui un esprit modeste, un cœur naturellement croyant, une âme religieuse, un homme de foi ; il y a eu des jours où cet homme aurait été un prêtre plutôt qu'un philosophe. Il n'est plus chrétien aujourd'hui. C'est peu : il n'est plus même déiste ; il professe une science qui nie Dieu, qui nie l'âme, qui nie le bien et le mal, dans laquelle étouffe l'homme, comme dans le vide, comme dans le néant ; et il professe cette doctrine de néant avec une âme chrétienne.

C'est un portrait sous lequel on peut inscrire plus d'un nom : car c'est le portrait d'un malade qui a été frappé de l'air du siècle. Les esprits vivent dans le faux.

Le triste état dans lequel ils se trouvent pour la plupart est dû à plusieurs causes : une des principales est la confusion entre la religion et le christianisme, entre le christianisme et le catholicisme, entre le catholicisme et l'ultramontanisme. C'est si bien la coutume, en France, de suivre jusqu'au bout une ligne, dirai-je droite et logique, ainsi qu'on aime à s'en flatter? non, mais une ligne tracée, qu'on n'y est guère religieux à moins d'y être ultramontain, et que le discrédit qui frappe (justement, suivant moi) l'ultramontanisme, remonte de proche en proche au catholicisme, au christianisme, à la religion même. Le Français est volontiers l'esclave des conventions et des formes. C'est là une suite de confusions déplorables; et quand le catholicisme, quand le christianisme lui-même, serait une superstition, la religion universelle n'en serait pas moins donnée par les instincts fondamentaux de l'âme humaine; il n'en existerait pas moins tout un ensemble de croyances implicites, mais invincibles et légitimes, qu'il faut savoir connaître ou reconnaître, et que la philosophie n'a le droit ni d'ignorer ni de contredire. Il appartient à la foi du genre humain d'être désormais pour la philosophie ce que fut, au moyen âge, la foi de l'Église.

Du temps qu'il y avait une religion, du temps, veux-je dire, qu'une doctrine générale sur les rapports qui rattachent la terre au ciel donnait un but à la vie humaine et reliait par une commune croyance les membres épars de l'humanité civilisée, du temps que la

société française avait une âme, catholiques et philosophes s'entendaient, unis qu'ils étaient dans la même vérité. Les philosophes ne cherchaient qu'à se rendre raison, comme individus, de la foi que la société leur avait léguée. Ils étaient catholiques avant d'être philosophes; ils l'étaient de naissance, ayant leur part, comme chacun avait la sienne, dans l'héritage social; et leur œuvre était de comprendre, ou de chercher à comprendre, ce que tous croyaient. Ils savaient, parce qu'ils avaient été enseignés; ils ne se séparaient pas de la société dont ils avaient reçu l'intelligence avec la vie, et la tradition avec l'intelligence; ils ne s'enfermaient pas dans cet orgueilleux et stérile isolement d'un esprit superbe qui ne veut devoir la vérité qu'à soi-même, qui ne tient pas compte de ses semblables, ni de ses frères, ni de ses ancêtres, qui, dans l'ordre spirituel, ne reconnaît que soi, ne s'incline que devant soi. Ils acceptaient la foi transmise, et n'usaient de la raison que pour mieux accueillir en leur cœur et pour se faire propre la vérité de tous. Depuis qu'il n'y a plus de foi transmise, ou, ce qui est tout un, que la foi transmise a été tenue pour douteuse, depuis que la vérité de tous n'existe plus, et qu'il faut que chacun se fasse sa vérité, le monde des intelligences s'est partagé en deux camps: catholiques et libres penseurs ont marché en deux voies contraires, qui s'écartent chaque jour davantage.

D'abord, les libres penseurs se contentèrent de laisser de côté la religion; ils ne l'attaquèrent pas, mais

ils ne s'en occupèrent pas; et cela même était de grande conséquence. Ils traitèrent par la raison pure, sans recourir à aucune force, à aucun secours, à aucune aide, sans vouloir d'autre guide que la seule vue de leur esprit, des problèmes qui appartiennent à la religion, et dont la solution importe à la morale comme au bonheur du genre humain. Bossuet prévoyait déjà que les principes de Descartes, mal entendus, disait-il, enfanteraient à la foi chrétienne de redoutables ennemis. Bossuet n'avait pas tort; ou, s'il se trompait, c'était encore en faveur de Descartes, dont il défendait les principes contre ceux qui les entendaient mal. Certes, Descartes n'en voulait pas à la foi chrétienne, mais ses principes tendaient en effet à la remettre en question; car les matières philosophiques étant les mêmes, au fond, que les matières religieuses, la religion, selon que la philosophie les résoudrait, en serait confirmée ou infirmée. Or il fallait, pour qu'elle fût confirmée, qu'elle fût véritable, et que la philosophie ne fît point fausse route; mais que la religion fût fausse, ou seulement insuffisante à quelques égards, ou mal interprétée, mal comprise, ou qu'elle fût vraie et bien comprise, mais que la philosophie, faisant fausse route, ne se rencontrât pas d'accord avec elle, elle ne pouvait qu'être infirmée. C'est ce qui arriva. Les libres penseurs la combattirent; ceux qui restèrent catholiques ne le furent plus sans inquiétude, le doute entra dans les âmes, il n'y eut plus de croyance commune, et l'Église perdit, non pas en prétention ni

même en droit, mais en fait, sa souveraineté. La direction des esprits lui échappa. Que dis-je? elle lui avait échappé le jour où était née la philosophie indépendante de la foi : car le philosophe que sa raison conduit à la foi (1), n'en est pas moins un libre penseur, s'il n'adhère aux dogmes chrétiens que parce qu'il se les démontre.

Telle est donc la situation des esprits : libres penseurs d'un côté, catholiques de l'autre. Les libres penseurs ont combattu l'Église, sans pouvoir la détruire; et ils ne l'ont pas détruite, parce qu'ils ne l'ont pas remplacée. La religion est trop nécessaire à l'homme pour qu'une religion, même fausse, soit détruite par cela seul que les esprits éclairés l'auraient déclarée fausse : les âmes ne vivent pas dans le néant. Et d'autre part, une religion, fût-elle même la vraie religion, perd beaucoup de sa force quand les esprits éclairés, ou réputés tels, se sont retirés d'elle. Si elle est fausse pour ceux que l'on regarde et que l'on vénère comme l'élite intellectuelle du siècle, ne sera-t-elle pas au moins douteuse pour ceux qui se sentent incapables de juger par eux-mêmes? Son empire n'en sera-t-il pas singulièrement amoindri, son autorité diminuée? Ajoutez à de si puissantes causes l'attache naturelle de l'homme pour tout ce qui est du monde, la soif du bien-être, le désir du bonheur tel qu'on le voit ou qu'on croit le

(1) La raison dans mes vers conduit l'homme à la foi.

(L. Racine.)

voir sur la terre, car on veut le bonheur, et si la foi, si la raison même portent plus loin que la mort, l'expérience humaine s'arrête, hélas ! au tombeau ; ajoutez enfin l'accroissement des joies terrestres dû aux progrès de l'industrie, c'est-à-dire aux progrès des sciences et des arts, et vous comprendrez ce que vous voyez : une société irréligieuse, matérialiste parce qu'elle est irréligieuse, égoïste parce qu'elle est matérialiste, et misérable parce qu'elle est égoïste, se ruant, à travers l'écrasement des faibles, sur la richesse, mère du plaisir ; et, perdus parmi la foule indifférente, quelques hommes, qui lui semblent être des vieillards et qu'elle dédaigne, luttant seuls, d'un cœur triste et d'une main découragée, pour la ramener à Dieu.

La philosophie a de grandes fautes à se reprocher. Elle a marché dans une voie mauvaise. Elle s'est constituée en dehors de la foi catholique, puis elle a combattu cette foi ; elle s'est constituée en dehors de la foi chrétienne, puis elle a combattu cette foi ; elle s'est constituée en dehors de la foi humaine, puis elle a combattu cette foi. Je ne recherche pas si la philosophie seule a fait fausse route, et si l'Église, ou ceux qui représentent l'Église, n'ont pas autant de fautes à se reprocher : il arrive que l'erreur des uns produit, en la provoquant, l'erreur contraire des autres. Mais à chacun sa tâche. C'est notre examen de conscience que nous avons à faire, non celui d'autrui. La philosophie a-t-elle eu raison de combattre la foi catholique, ou même la foi chrétienne ? Il est une foi humaine, qu'elle

aurait dû respecter, ne fût-ce que pour être, pour ne pas se perdre dans le vide de la vie, pour ne pas s'engloutir à jamais dans le pur néant. On peut n'être pas catholique; on peut n'être pas chrétien : on ne peut point n'être pas homme. Les dogmes de la foi catholique ne sont vrais que pour les catholiques; ceux de la foi chrétienne, pour les chrétiens; ceux de la foi humaine, pour tous les hommes, pour les hommes qui les méconnaissent et qui les nient non moins que pour ceux qui les affirment. Les négateurs, si peu qu'ils agissent, démentent leur propre négation: gens qui ne s'entendent pas; grands enfants qui ne savent ce qu'ils disent.

Mais la première faute des philosophes fut de se mettre en dehors de la foi. Ils devaient prendre un parti sur elle. Ils le firent, mais préjudiciellement: car, se mettre hors d'elle, c'est la nier. C'est en effet l'éliminer de la science, constituer la philosophie sans tenir compte des phénomènes de l'ordre divin, construire un système où ces phénomènes n'auront ni ne pourront avoir aucune place, un système qui les contredira, et qui dès là aura besoin qu'ils soient faux pour qu'il puisse être véritable. Que diriez-vous d'un chimiste qui, pour bâtir au plus vite une théorie de la chimie, en écarterait systématiquement tout un groupe de phénomènes chimiques, incertains peut-être à ses yeux, mais possibles? Soyez sûr que sa théorie, qui n'en aura pas tenu compte, les exclura par là même; et que, venant plus tard à entendre dire qu'ils existent,

il ne pourra les admettre : sa théorie les condamne. Les faits auront tort, mais non sa théorie.

La philosophie avait donc à éprouver la crédibilité de la foi, pour en recevoir ou en exclure le contenu. Et, comme elle ne l'a pas fait, elle a désormais à le faire. Mais quand il y aurait lieu d'exclure le contenu de la foi catholique, ou même de la foi chrétienne, reste la foi humaine, dont la crédibilité s'impose à quiconque a pu la reconnaître. Il n'y a qu'à la dégager, et à la fixer. Elle ne contient d'ailleurs qu'un petit nombre de dogmes, mais fondamentaux.

III

Il est si impossible de se mettre en dehors d'une foi sans la nier par là même, que la philosophie, s'étant mise enfin en dehors de la foi humaine comme elle s'était mise en dehors de la foi chrétienne et de la foi catholique, l'a également niée : mais elle a nié l'absolu, elle a nié l'âme, elle a nié jusqu'au moi, jusqu'à la compétence de l'observation du moi par lui-même. M. Taine accepte encore l'observation psychologique : mais l'école de M. Comte ne se contente pas d'exclure l'absolu, comme M. Taine ; elle remplace, ou croit remplacer, la méthode qu'elle appelle *subjective* par celle qu'elle appelle *objective*.

Il se rencontre des philosophes que la tendance du temps que nous traversons pour aborder un jour je ne

sais où épouvante : le siècle sombre dans le matérialisme ; ils voudraient le sauver du naufrage, ils cherchent à établir scientifiquement la spiritualité, l'immortalité de l'âme. Ils se mettent en quête d'une démonstration scientifique : à qui la demandent-ils? Aux philosophes? Non, aux savants. Les philosophes ne comptent point pour la science. Poëtes d'un genre de moins en moins goûté, qu'ils écrivent pour eux-mêmes leurs imaginations métaphysiques, qui n'instruisent pas les esprits sérieux, et qui n'amusent pas les autres : aussi ne savent-elles plus ce que c'est qu'un lecteur. Faisons, nous, de la science positive, de la science d'observation, — toujours d'observation externe : nous avons des yeux, des oreilles, des sens extérieurs : mais le sens intime, qu'est-ce que cela?

On voit parfois de nobles efforts dépensés en cette entreprise vaine. Tant il est vrai que les esprits ne sont plus tournés à regarder au dedans d'eux-mêmes! L'un semble dire à cette classe de savants qui a, décidément, pris le haut du pavé, aux naturalistes, aux chimistes, aux physiciens : « Je suis philosophe, et spiritualiste. Vous n'êtes point spiritualistes, il s'en faut; surtout vous vous gardez, comme de la peste ou comme du crime, d'être philosophes. Vous croiriez avoir forfait à la science le jour où vous seriez sortis de l'observation des choses physiques pour admettre, sur le témoignage d'une autre observation dont il ne vous plaît pas de tenir compte, quelque autre chose qui échappe à la prise des sens du corps. Eh bien! Je descends sur

votre terrain. Je veux observer, comme vous, avec vous, sous votre conduite, acceptant d'avance tous les résultats auxquels vous êtes parvenus, le monde physique : nous y trouverons ensemble le *monde moral.* »

Je parle ici d'un ouvrage récent, le *Système du monde moral*, par M. Ch. Lambert, qui a été remarqué, et auquel M. P. Janet n'a pas dédaigné de consacrer une longue étude dans la *Revue des Deux-Mondes*. Le mérite d'un livre dont je repousse la doctrine définitive me permettra de m'en servir pour établir en peu de mots, par son exemple, comment la méconnaissance des véritables conditions de la philosophie conduit à l'erreur, comment les funestes tendances d'une science mal entendue, qui ne veut plus admettre d'autre méthode que celle de la physique expérimentale, entraîne et fait dévoyer les meilleurs esprits : combien aussi ces tendances ont d'exigence et d'empire !

M. Lambert cherche, dans ce milieu matériel qui tombe sous les sens du corps, l'âme qui leur échappe : il y trouve, ou plutôt il y devine la vie, qui apparaît dans la matière sans être la matière même ; qui germe dans la matière comme une brillante fleur dans un sol ténébreux, y croît à mesure que ce sol est pour elle non pas plus favorable, mais plus hostile, lui refusant une aide facile pour la contraindre à se déployer en ses facultés diverses, toujours plus riches, toujours plus hautes, y devient, de lutte en lutte et de progrès en progrès, volonté, liberté, individualité propre, définitive, impérissable, personne ou âme. Toute vie ne

devient pas intelligence et volonté, ni toute volonté liberté, ni toute liberté individualité impérissable : il faut, pour que chaque progrès s'opère, que le milieu où la vie s'est produite ne lui suffise plus, en sorte qu'elle se sente condamnée à périr si elle ne tire de son propre sein un être nouveau ; et il faut, quand elle est devenue âme libre, qu'elle choisisse elle-même ou de périr, soit dans la jouissance soit dans la souffrance non acceptée, ou de se faire, par la souffrance acceptée, une immortalité qui sera son œuvre. Elle s'élève par la douleur. Elle arrive à l'individualité immortelle chez quelques hommes, non chez tous les hommes. Ceux qui, ayant à choisir entre l'égoïsme et l'expansion, choisissent l'expansion, vivront encore après que cet organisme, dans l'enceinte duquel ils n'enferment point leur amour et leur vie, aura péri ; les autres mourront. Ils auront reçu leur récompense, *vani vanam* : qu'ils n'attendent plus rien, que le néant. Il est juste que leur vie s'arrête où s'arrête leur amour, et qu'elle s'évanouisse dans le vide de leur vain désir. — Ainsi la nature, par les complaisances et les résistances calculées du monde extérieur, élève la vie jusqu'à une espèce organique où peut enfin se produire l'âme. L'âme naît chez ceux d'entre les hommes qui ne se contentent pas du bonheur animal. Mais comment ceux qui le possèdent seraient-ils sollicités à en chercher un autre ? Heureux les malheureux ! Ils vivront, s'ils ne s'obstinent pas à vouloir ce bonheur que leur ôte la généreuse cruauté de la nature, et s'ils

portent plus haut leur amour. Ils ne vivront pas tous, mais tous peuvent vivre. Notre globe travaille pour transmettre à d'autres mondes la vie dégagée de la matière : pourvu qu'il ait à leur transmettre assez d'êtres vivants, qu'importent ceux qui s'éteignent faute de souffrir ? qu'importent même ceux qui n'ont pas su choisir, qui souffrent et disparaissent ?

Vous raisonnez, dirai-je à M. Lambert, sur les manifestations extérieures de la vie, au lieu de l'observer en vous, en qui seul vous pouvez l'atteindre et la connaître d'abord, pour la comprendre ensuite dans les phénomènes qui l'expriment, mais qui ne la constituent pas : vous ne faites ainsi, vous ne pouvez faire ainsi qu'une hypothèse. Il y a des faits incorporels, immatériels, spirituels : constatez-les par la perception directe qui vous en est permise, au lieu de chercher à les induire de la perception des faits corporels. Pourquoi prendre un chemin détourné pour trouver avec incertitude, au bout d'une longue route, ce dont le sens intime vous donne la certitude immédiate, et qui ne doit être pour vous, d'ailleurs, que le point de départ de votre véritable recherche ? Fermerai-je les yeux, et me contenterai-je de mes oreilles, pour connaître au bruit, pour induire du son qu'elle peut rendre, la couleur ou la nature visible d'une chose placée à la portée de mon regard ? Constatons tout ce que nous pouvons constater : l'heure de l'hypothèse ne viendra que trop tôt. Contentons-nous donc des hypothèses nécessaires ; il n'y a aussi d'hypothèses vraies que les hypothèses

nécessaires. Si l'âme est une hypothèse nécessaire pour expliquer le corps vivant, l'étude du corps vivant établira certainement, bien qu'indirectement et par induction, l'existence de l'âme: établira-t-elle pour cela l'existence de l'âme raisonnable ou de l'âme immortelle? Que si l'âme immortelle est une hypothèse nécessaire pour expliquer certains phénomènes de l'âme, c'est l'étude directe des phénomènes de l'âme qui établira de même, certainement, bien qu'indirectement et par induction, non plus la simple existence, mais l'immortalité de l'âme: laquelle ainsi établie ne sera plus pour quelques âmes, mais pour toutes. La voie que vous avez suivie vous conduit à l'âme comme à une hypothèse nécessaire, vraie par conséquent; mais elle ne vous conduit pas au delà: l'hypothèse de l'immortalité est plus éloignée: à la distance où vous l'apercevez, vous ne savez à quelles conditions elle a lieu, ni même si elle a lieu certainement; et vous aboutissez à une immortalité facultative, dont les conditions ne dépendent pas de tous les hommes. Hypothèse pure. Les faits la confirment, direz-vous? C'est-à-dire que les faits ne l'infirment pas. S'ils l'infirmaient, elle serait démontrée fausse. Elle demeure possible. Rien de plus.

Les faits n'infirment pas une hypothèse placée en dehors de toute expérience: elle demeure donc possible au point de vue expérimental; en est-il de même au point de vue rationnel? Dans l'ordre physique, une hypothèse non contraire aux faits peut être infirmée

par le calcul ; qu'elle contredise un théorème de géométrie : tant qu'on ne s'en aperçoit pas, elle est possible ; sitôt qu'on s'en aperçoit, elle est fausse. N'y a-t-il pas lieu de vérifier pareillement, en la rapportant à des théorèmes d'un autre ordre, une hypothèse d'un autre ordre ? Oui, sans doute, en la rapportant, non plus à des théorèmes mathématiques, mais à des théorèmes moraux. La notion du juste ou du bien peut être analysée absolument, indépendamment de toute expérience et à titre de notion de la raison pure, comme celle de l'étendue : si elle peut l'être, elle doit l'être, pour devenir la matière d'une science exacte, d'une sorte de mathématique morale, dont les théorèmes permettraient de juger les hypothèses de l'ordre spirituel, et d'en condamner les erreurs.

L'hypothèse du philosophe est-elle avouée par la souveraine justice ? Les privilégiés de la souffrance la trouveront consolante, les autres peuvent avoir à s'en plaindre. Est-ce leur faute si la nature leur donne peu à souffrir, et doivent-ils être punis de leur bonheur, ou plutôt de leur manque de malheur, par un éternel anéantissement ? Mais ceux qui souffrent, et qui ne savent pas choisir ? Ils souffrent d'autant plus qu'ils tiennent plus à ces joies terrestres dont ils sont privés, qu'ils sont plus égoïstes, moins expansifs, moins dignes de naître à la vie immortelle : en sorte que, plus ils souffrent, plus ils méritent la mort irremédiable qui va les atteindre. Je les plains : qu'ont-ils fait pour mériter une telle mort ? Ils ont trop aimé les joies de la vie or-

ganique et présente, qu'ils n'ont pas eues. Mais qu'ont-ils fait pour ne pas les avoir, ces joies qu'il est bien cruel, ce semble, d'envier à des êtres qui doivent être punis par l'anéantissement du crime ou du malheur de les avoir voulues, alors même qu'ils ne les ont pas eues? Je comprends que la souveraine justice nous dise : « Choisissez entre une vie heureuse que terminera la mort, et une vie malheureuse, mais qui ne sera que le commencement, ou plutôt l'enfantement de votre véritable vie. Selon que vous aurez choisi, il vous sera donné. » Mais j'ai peine à comprendre, je l'avoue, qu'elle choisisse elle-même, et donne aux uns un court bonheur avec la mort, aux autres un court malheur avec une éternelle vie : en vérité, les parts ne sont pas égales ; et il y a une telle disproportion entre ces deux biens, qu'il semble que l'offre d'un tel choix soit une raillerie ou un piége. Du moins devrait-il nous appartenir de le faire nous-mêmes. Mais choisir à notre place, pour les uns le court bonheur d'une vie mêlée de peines en échange de l'éternel néant, pour les autres l'éternelle vie en échange du court malheur d'une vie mêlée de joies! Si la loi divine qui règle nos destinées m'eût réservé la première part, je me plaindrais d'elle à elle-même, je lui demanderais pour quelle raison elle me traite avec tant de parcimonie, me vendant un si faible bien à un prix infini, tandis qu'elle traite d'autres avec tant de largesse, leur donnant à un prix si faible un bien infini! Lui convient-il de faire acception de personnes, d'avoir des mesures diverses pour

des êtres semblables, ou qui ne sont divers qu'autant qu'il lui plaît de les créer tels? Peut-elle donner tant aux uns, si peu aux autres? — Surtout, qu'elle ne donne rien aux autres, qu'elle choisisse pour eux le malheur de la vie avec la mort; ou encore que, les ayant laissés choisir, elle ajoute, au malheur de ceux qui n'auraient pas su choisir la vie éternelle, l'infortune de la vie présente, et les élève méchamment du non-être à un être de souffrance duquel ils ne sauront tirer eux-mêmes qu'un retour au non-être, voilà ce qu'il m'est impossible de comprendre; voilà une doctrine (ou d'autres analogues, car il s'en rencontre, dans le monde philosophique et dans le monde religieux, beaucoup de pareilles sous différentes formes), qui, dès que je l'entends, rend à mon âme comme le son d'un blasphème. Je parle pour tous, hommes ou animaux. Que devient ce chien qui est venu mourir de douleur sur la tombe de son maître?

Frère à quelque degré qu'ait voulu la nature!

Je ne sais : mais je sais, quoi que j'ignore, qu'une parfaite justice, à laquelle nul n'échappe, gouverne infailliblement l'univers, et que les plus infimes êtres y tiennent leur place, comme les plus superbes.

Un principe de finalité sert de guide à notre philosophe: il faut que la vie atteigne sa fin et son bonheur, qui est d'être; dès qu'elle ne peut être d'une manière, elle est d'une autre. L'animal trouve, dans le

milieu naturel où il vit, tout le bonheur dont il a besoin : donc il n'a pas à se survivre pour parvenir à un autre bonheur, pour atteindre sa fin d'une autre manière. Soit : mais qu'adviendra-t-il de ceux à qui manque même ce bonheur inférieur, et qui souffrent au lieu de jouir ? Qu'importe? dites-vous : la nature travaille pour un but, et multiplie ses moyens, afin d'être assurée de l'atteindre. Notre globe a deux rôles à remplir : entretenir et diversifier la vie ; la transmettre sous une forme immatérielle à une autre sphère. A cet effet, elle crée, puis élimine : le procédé d'élimination, qui est le sien, « son dédain pour les éléments inutiles ou hors d'emploi, sa fécondité dépassant toujours la mesure de ses besoins, tout nous autorise à penser que si, parmi les éléments animés qu'elle met aujourd'hui en œuvre, il en est qui paraissent plus spécialement appelés à fournir à notre globe les conditions de son second rôle, ils doivent être en tel nombre et préparés de telle sorte que le résultat prévu soit toujours assuré, quels que soient les éléments qui se condamnent eux-mêmes à devenir inutiles. » Fort bien, si les êtres ne sont que des moyens, des instruments : mais ne sont-ils que cela ? Ici éclate le vice d'une méthode (car on comprend que ce n'est pas M. Lambert qui nous occupe, mais cette tendance antiphilosophique et anti-psychologique dont son livre est un curieux symptôme), ici, dis-je, éclate le vice d'une méthode qui va prendre dans l'étude de la nature extérieure les données que réclame la solution de problèmes

qui relèvent de la nature intérieure, de la conscience. Des êtres insensibles, qui ne sont pas pour eux-mêmes, qui ne sont pas, à vrai dire, ne sont sans doute que des instruments entre les mains de la nature. Mais des instruments *animés* sont autre chose que de purs instruments; des êtres sensibles ne sont pas seulement pour autrui, ils sont aussi pour eux-mêmes, puisqu'ils ont conscience de leur être; il y a un mal, comme il y a un bien, pour eux : il faut alors en tenir compte : qu'un seul individu, le moindre entre tous, devienne victime d'une loi générale de la nature; il accuse cette loi, et il doit avoir un recours contre elle auprès de la souveraine justice.

La vie est immatérielle, même au sein de la matière qui la manifeste. Mais est-elle un être, ou l'attribut d'un être? Elle ne peut être que l'un ou l'autre : dans l'un et l'autre cas, il y a un être, distinct de la matière, dont la destinée m'inquiète. L'individualité immatérielle n'existe pas seulement au terme, mais à l'origine; elle existe dès qu'il y a vie, si la vie est distincte de la matière : cette force qui se développe peu à peu en intelligence, en volonté, en liberté, est dès l'abord un être, ou la manifestation d'un être, capable de devenir. Voilà donc une substance, qui ne saurait périr, non plus que nulle autre; et certes l'anéantissement d'une substance vivante n'est pas plus concevable que l'anéantissement d'un atome, j'imagine. Que si la vie peut être une propriété de la matière, un résultat de certaines combinaisons chimiques, je n'affirmerai plus

l'individualité immatérielle dès que je verrai apparaître la vie : mais je l'affirmerai dès que je verrai la volonté apparaître avec l'intelligence. Les animaux possèdent-ils l'intelligence et la volonté ? ou leur sensibilité est-elle autre chose que l'intelligence, leur instinct autre chose que la volonté ? Dès qu'il y a intelligence, n'y a-t-il pas raison? Et dès qu'il y a volonté, n'y a-t-il pas liberté ? La liberté n'est-elle pas l'attribut d'un individu, d'un être nécessairement immatériel, et immortel par nature ? La raison seule, opérant sur les données du sens intime, de la conscience, peut résoudre de tels problèmes.

Vous prétendez construire la science du monde moral en empruntant au naturaliste sa méthode, inégale à une si forte science : prenez garde, elle ne vous donne qu'une hypothèse ; car que peut-elle vous permettre de constater directement, dans un ordre de faits qu'elle n'atteint pas? Mais vous donne-t-elle même cette hypothèse? Vous en donne-t-elle au moins l'idée, sans laquelle vous ne la pourriez concevoir ? D'où tirez-vous l'idée d'une *individualité immatérielle*, sinon de vous-même, qui en êtes une? Faute de l'avoir étudiée par la méthode qui, à votre insu, vous l'a donnée et dans la sphère où vous l'avez prise, je veux dire par l'observation intérieure et dans la sphère de la conscience, vous l'avez faussée, et, la transportant dans un monde où elle cesse d'être intelligible, vous l'avez fait servir à une hypothèse contradictoire: un être ayant la faculté de dégager du sein de son organisme

une individualité immatérielle, est déjà une individualité immatérielle. Un tel être peut avoir à développer en soi l'esprit, non à le produire. Votre hypothèse lui impose la peu commode charge de produire ce qu'il est. Comment s'y prendra-t-il? Qu'il use bien de sa liberté? Qu'il soit donc libre, et vous reconnaissez qu'il a besoin de l'être en effet : mais alors, c'est qu'il est déjà ce qu'il veut être, il est une âme.

« S'il est un ordre d'idées qui ait paru jusqu'ici rebelle à l'introduction des procédés de Newton et de Laplace, c'est assurément celui qui concerne la destinée de l'homme..... Je crois atteindre plus sûrement mon but en paraissant d'abord m'en éloigner : car, de nos jours, c'est au matérialisme le plus exigeant et le plus positif que toute doctrine spiritualiste éclairée et prudente doit emprunter ses armes. » Ces paroles indiquent le sens ou l'intention de l'ouvrage dont je me fais un argument et un exemple : l'auteur a voulu descendre sur le terrain des adversaires, pour les contraindre à y trouver ce qu'ils nient ; il fallait y descendre pour les contraindre à en sortir, et les conduire sur un autre. La méthode que je blâme est une concession au matérialisme de la science contemporaine, qu'on espère battre par ses propres armes : mais qu'il faut se méfier des concessions ! Elles perdent les royaumes, et elles ne sauvent pas les sciences. La science de l'homme ne peut se faire que par le dedans, non par le dehors : et elle éclairera, quand elle sera bien faite, celle de la nature, en tant du moins que l'immatériel

y a sa place. C'est à la science de l'homme qu'il appartient d'éclairer celle de la nature, non à la science de la nature celle de l'homme. L'homme porte en soi sa lumière, dont il éclaire l'horizon autour de lui. Tant pis pour qui s'obstine à vouloir voir avec les oreilles ou entendre avec les yeux. Ceux qui demandent l'homme à la nature, comme ceux qui cherchent l'âme au bout d'un scalpel, ne font pas autre chose : il n'y a point de concession à leur faire.

IV

Il y a, en revanche, de la répugnance qu'ils montrent à nous suivre, plus d'une leçon à tirer pour nous. La première est que, s'il ne convient pas que nous abandonnions la psychologie pour la physiologie ou pour l'histoire naturelle, il ne convient pas non plus que nous nous enfermions dans une psychologie purement subjective ; et que nous ferons bien de rapprocher des résultats de l'expérience interne directe ceux d'une expérience interne indirecte, d'une observation de l'âme chez autrui, vue dans ses manifestations soit physiologiques, soit même anormales. Les phénomènes du sommeil et du somnambulisme, les extases, les hallucinations, les communications ou prétendues communications avec des esprits, les diverses folies, fournissent un précieux auxiliaire à une étude plus approfondie de l'âme. Que ce culte des méthodes *objectives*,

dont il faut combattre l'excès, nous serve à quelque chose; qu'il nous invite à sortir enfin des vains cadres psychologiques où nous rangeons complaisamment, bien étiquetés, bien classés, mais sans les expliquer, les phénomènes ordinaires de l'âme, à oser en étudier les faits moins connus ou anormaux, à oser (car c'est un courage qu'il faut avoir) les regarder en face, marcher l'œil fixé sur eux, et les suivre où ils nous conduisent. Ces sortes de faits jouent, dans l'ordre spirituel, le rôle de l'expérimentation dans l'ordre matériel : comme ils ne sont que des altérations d'autres faits normaux, ils nous permettent d'en dégager et d'en reconnaître expérimentalement le caractère irréductible. Certaines conditions qu'on juge appartenir à l'essence d'un phénomène auquel elles semblent invariablement liées, peuvent disparaître en certains cas extraordinaires; le phénomène alors a-t-il disparu, ou les conditions qu'on avait crues invariables ne l'étaient-elles pas? L'âme voit par les yeux, l'âme entend par les oreilles: les yeux et les oreilles, les appareils organiques des sens, en un mot, lui sont-ils nécessaires pour qu'elle voie, pour qu'elle entende, pour qu'elle perçoive? ou ne lui sont-ils que des instruments accoutumés et très-utiles, mais non indispensables; ou encore indispensables dans l'état de veille normale, mais non dans tous les états, plus ou moins rares, dont elle est capable dès cette vie? Qu'est-ce que l'hallucination, ce grand cheval de bataille des médecins? La maladie n'explique rien, car il faut expliquer la mala-

die. Qu'est-ce que cette imagination, mot merveilleux qui les dispense d'avoir une idée tout en leur épargnant l'humiliation de se taire, qui leur procure le double avantage de parler savamment et de ne rien dire, de répondre et de ne pas répondre sur ce qu'ils ne comprennent pas? Qu'est-ce que le sommeil? Y a-t-il, peut-il même se faire qu'il y ait, soit dans le sommeil habituel, soit dans certains états de veille, beaucoup plus rares, une communication difficilement, mais réellement constatable entre l'âme de l'homme, esprit uni à un corps vivant, ou esprit qui vivifie un corps, et d'autres esprits? L'impossibilité n'en est pas démontrée. — Qu'est-ce que l'instinct, d'où vient-il, et qui le dirige? Est-il une première habitude antérieurement acquise, comme l'habitude, seconde nature, est un instinct acquis? Qu'est-ce que l'habitude, et comment l'activité éclairée et faillible, libre, consciente de l'âme arrive-t-elle à devenir peu à peu, par la répétition des mêmes actes, aveugle et infaillible, fatale, inconsciente comme l'instinct? Quelle est la part de la conscience du présent et la part de la conscience du passé, ou de la mémoire, dans l'âme? Est-elle susceptible de défaillances, d'intermittences? Toute une période corporelle peut-elle être une de ces intermittences passagères dans la vie générale de l'âme, comme un jour, comme une heure dans la vie terrestre, de façon à ne pas détruire en son ensemble, dans l'hypothèse même d'une préexistence momentanément oubliée, cette identité consciente de la personne, sans laquelle, loin

d'être immortelle, la prétendue vie de l'âme ne serait qu'une succession de morts ? — Que de questions se dressent à la fois devant l'œil ébloui de quiconque porte une main, téméraire peut-être, sur le voile sacré ! Il ne manque pas, depuis quelque temps, d'auteurs qui les traitent volontiers. Je les ai lus en grande partie ; et, lecture faite, je ne leur reproche pas de les traiter : je leur reproche de ne pas les traiter, au contraire, et de les résoudre lestement par de rapides affirmations, dont j'admire la promptitude, dont j'envie aussi le peu qu'elles leur coûtent. Heureux hommes, à qui la philosophie, maîtresse inflexible, n'a pas encore enseigné à douter !

Des hommes tels que M. A. Maury, M. A. Lélut, M. Alb. Lemoine, M. Fr. Bouiller, M. J. Tissot, de véritables philosophes, dont plusieurs sont des physiologistes, se sont engagés, mais la plupart un peu timidement ou avec une métaphysique insuffisante, dans cette voie. D'autres sont entrés dans la voie des études morales, sociales, économiques, c'est-à-dire dans la féconde recherche des applications que la psychologie comporte : c'est le deuxième enseignement que nous donne un siècle *positif*, amoureux de pratique plus que de théorie, et préférant la plus terrestre application aux spéculations les plus célestes. Ils ont bien fait de l'entendre, et de prendre aux sciences physiques, qui donnent lieu à des applications industrielles dont le bien-être profite et dont jouit le corps de l'homme, cet avantage tant prisé d'être utile, par des

applications non plus industrielles, mais sociales, qui sont toujours après tout, aux yeux mêmes d'un siècle *positif* comme le nôtre, d'ordre supérieur. M. Cousin les a trop négligées : il n'a tiré de sa philosophie que l'apologie d'une forme politique. Il y a autre chose, en vérité, à tirer de la philosophie : savoir, la science morale, dont une science que plusieurs nomment *sociale* serait un riche corollaire, un développement que désirent, qu'appellent tous les vœux du XIXe siècle. M. J. Simon, qui n'est guère, philosophiquement, qu'un éminent disciple de M. Cousin, le surpasse beaucoup en ceci : ses beaux discours sur *La liberté de conscience*, son beau livre de *La liberté*, nous montrent l'exemple. Une des forces de l'école dite *positiviste*, c'est qu'elle est sociale et politique pour le moins autant que philosophique : pourquoi lui laisserions-nous un tel avantage?

Une autre de ses forces est qu'elle est religieuse. Rien de plus étrange qu'une religion sans âme et sans Dieu : par là toutefois le *positivisme* ne laisse pas de satisfaire à ce mystérieux besoin des âmes humaines, qui se retrouve dans toutes les âmes, et jusque dans celles qu'il a séduites. J'ai déjà expliqué comment et combien il convient peu à la philosophie de se tenir à l'écart de la religion; et de toutes les écoles contemporaines la plus faible par la valeur philosophique, mais non par l'influence, nous fait bien voir par cette influence même que la philosophie perd toute prise efficace sur les âmes dès qu'elle prend cette atti-

tude, non pas hostile, mais, ce qui est pire, indifférente à la religion : l'école positiviste, ne voulant plus de la religion de l'humanité, s'en crée une de toutes pièces, dogmes et cultes! Croyez-vous que cette bizarre entreprise lui ait nui? elle lui a servi, elle lui a recruté des disciples, qui sont des fidèles. Et ce panthéisme, qui exerce autour de nous, sur nous-mêmes peut-être, un si redoutable prestige, d'où le tire-t-il, sinon d'une certaine satisfaction qu'il donne au besoin religieux? En nous ôtant Dieu, il nous laisse le divin. On a dit qu'il est un athéisme déguisé : il me semble qu'il est plutôt un athéisme religieux. Un athéisme moins la franchise, moins la dignité? Non, un athéisme plus l'invincible piété de l'âme naturellement chrétienne. Cela est contradictoire, mais cela est. Ceux qui se piquent de logique, les philosophes mêmes, n'échappent pas toujours à la contradiction; et il y a telle contradiction qui fait le mérite d'un homme, parce qu'elle n'est autre chose qu'une vérité qui lui reste dans le naufrage de toutes les vérités. Pourquoi les panthéistes ne veulent-ils pas être confondus avec les athées? C'est que l'athée est un impie, et le panthéiste un homme pieux, à sa façon. Le panthéisme est la dernière religion qui reste à celui qui s'est exilé de la foi du genre humain.

Quant au rationalisme, il a beau être spiritualiste, comme il s'abstient systématiquement en matière de religion, ce qui, on l'a vu, équivaut à une négation de la religion, les âmes religieuses la repoussent; et ce

ne sont pas seulement les croyants : mais ceux mêmes dont l'esprit est infatué de *positivisme* ont encore une âme religieuse, qui s'accommodera de tout, plutôt que de cette abstention systématique. Il compte sans doute, beaucoup plus que les philosophies dissidentes, avec la foi universelle du genre humain, qu'il nomme le *sens commun*. Mais il a d'abord le tort de la réduire arbitrairement à quatre dogmes : l'existence et la providence générale de Dieu d'une part, de l'autre la spiritualité et l'immortalité de notre âme. La foi universelle affirme plus que cela : pour notre âme, une primitive déchéance ; une providence particulière de Dieu ; et, outre ces deux ordres d'esprits, savoir l'esprit divin et les esprits humains, des esprits extra-humains, un monde spirituel, qui forme, en concours avec le monde matériel qu'il pénètre, qu'il domine, qu'il dirige sous le suprême gouvernement de Dieu, cet Univers complexe, matière et esprit unis, dont nous faisons partie à ce double titre. Dualité dans l'unité de l'être : l'être infini et les êtres finis, Dieu et le monde ; dualité dans l'unité du monde, dans l'ordre harmonieux des êtres finis : les esprits et les corps. Dualité dans l'unité et unité dans la dualité, partout : c'est le grand problème qu'il appartient à la métaphysique de résoudre. Qu'elle l'accepte donc, qu'elle en accueille les termes, les *antinomies* contraires, dont son œuvre est de chercher, de retrouver la *synthèse*. Le *sens commun* de l'humanité ajoute aux quatre dogmes que notre philosophie spiritualiste lui emprunte, trois autres, bien

importants, qu'elle néglige : une chute à l'origine de notre âme ; la providence générale de Dieu se résolvant en autant de providences particulières qu'il a créé d'êtres ; l'action des esprits dans la nature. Même ce dogme, étrangement oublié ou nié par nos sciences qui le jugent, sans raison, incompatible avec les lois immuables de l'univers (comme si un être pouvait agir sur l'univers sans se conformer à ses lois !) ce dogme, honni aujourd'hui, régna autrefois sous le nom de polythéisme ; et il n'existe pas une seule doctrine religieuse où il ne tienne une très-grande place. Ces doctrines, qu'on accuse volontiers d'étroitesse, sont bien plus larges que nos petites philosophies ! Peut-être y a-t-il encore d'autres dogmes implicites et latents, pour ainsi parler, dans les instincts universels de nos âmes : il eût fallu savoir les reconnaître et les dire. C'eût été l'œuvre d'une psychologie plus profonde et plus féconde que celle que nous nous sommes faite.

Mais cette religion même de l'humanité, ainsi dégagée des profondeurs qui la recèlent, sera-t-elle suffisante ? Qui croira qu'elle ne soit qu'à l'état latent dans la nature de l'homme, et qu'il n'existe pas une religion qui en soit l'expression vraie ? Or, il en est une qui déclare qu'elle est sur la terre depuis qu'il y a des hommes sur la terre, toujours la même en ses développements, immuable et progressive, et qu'elle exprime la religion universelle ; elle s'appelle universelle ou *catholique*, en vertu de cette prétention : cette prétention est-

elle fondée? Si elle l'est, il en faut traiter les dogmes comme des réalités données dont il s'agit non de fournir les preuves, mais de saisir la raison ou la connexion nécessaire avec les autres réalités données; si elle ne l'est pas, il faut rétablir la véritable religion universelle, et en agir avec celle-ci dans le même esprit qu'on eût fait avec l'autre.

Il est singulier que la troisième leçon que nous donne le *positivisme*, soit d'être plus religieux que nous ne sommes. Il ne l'est pas que la quatrième et la principale soit d'être plus savant : non en érudition relative à l'histoire de la philosophie, qui a une moindre importance que nous ne sommes portés à le penser, mais en mathématiques, en physique, en chimie, en physiologie, en histoire naturelle. C'est le tort de notre école universitaire, tant dans l'ordre des lettres que dans celui de la philosophie, de sacrifier l'originalité et la vraie force de l'esprit à une vaine érudition : pour ses meilleurs littérateurs, elle prend ses plus savants, non ses plus inventifs : et non ses plus savants dans la connaissance des moyens de remuer et d'élever les âmes, mais dans la connaissance de l'histoire littéraire ; pour ses meilleurs philosophes, elle prend ses plus savants aussi, non ses plus inventifs : et ses plus savants en Platon, en Aristote, en histoire philosophique, plutôt que dans la connaissance de la nature. Ainsi notre philosophie est-elle, entre la littérature qui la renvoie à la science et la science qui la renvoie à la littérature, comme suspendue dans

le vide. Ah ! si cette longue étude à laquelle nous nous sommes livré pouvait aboutir à quelque profitable conseil, s'il était possible d'en tirer un salutaire enseignement, si surtout la voix qui ose le donner était assez forte pour se faire entendre au loin, elle crierait aux savants et aux philosophes, à ceux qui consacrent leur vie à la recherche positive des phénomènes et de leurs lois comme à ceux qui la dévouent à la tâche plus ingrate de la haute spéculation : L'union fait la force, unissez-vous ! donnez-vous la main ! que la veille des uns cesse d'être inutile à la veille des autres ! Tout se tient, tout s'enchaîne, tout est solidaire, dans la science comme dans le monde : les corps servent aux esprits, et les esprits meuvent les corps. La nature est une sous l'enveloppe trompeuse de son apparente diversité. Comme il n'y a qu'un univers, il n'y a aussi qu'une science : les sciences différentes n'en sont que les différentes branches, la philosophie en est le tronc. Les branches détachées du tronc peuvent-elles vivre ? Mais qu'est-ce qu'un tronc dont la séve appauvrie ne va plus se répandre dans les branches, qui s'en détachent pour mourir ? Savants, élevez-vous à la philosophie ; philosophes, ne dédaignez pas la culture des sciences, plus féconde que vous ne le paraissez croire, et hors de laquelle il n'y a plus de salut pour vous en ce siècle. Prenez garde que votre orgueil ne fasse autour de vous le désert : craignez l'isolement, c'est-à-dire l'impuissance. Avez-vous oublié l'inscription que Platon, le grand ancêtre des spiritua-

listes, avait inscrite sur la porte de son école : « Que nul n'entre ici s'il n'est géomètre ? » Quelle chimère de prétendre comprendre l'âme quand on ignore le corps, auquel elle est liée comme à son instrument vivant, hors duquel nous la concevons, mais nous ne la connaissons pas, hors duquel son être même nous échappe, hors duquel, pour notre expérience, sinon pour notre raison, elle n'est pas ! Et quelle chimère de prétendre comprendre le corps quand on ignore l'âme, qui est la fin et la raison, sinon le principe et la cause de sa vie ! Quel rêve, quel délire de prétendre comprendre la matière quand on ignore l'esprit, ou l'esprit quand on ignore la matière ! Dieu sans le monde, ou le monde sans Dieu !

N'ayons garde, toutefois, de confondre, sous couleur de les unir, des choses distinctes. La science du corps, avec la science de l'âme : que la physiologie et la psychologie se rendent l'une à l'autre des services de bon voisinage ; mais qu'elles n'empiètent pas sur le domaine l'une de l'autre ! La constatation expérimentale de ce qui est, avec la détermination rationnelle de ce qui doit être : que la physique et la métaphysique se prêtent un mutuel appui, sans chercher à se renverser l'une l'autre ! Que Geoffroy Saint-Hilaire, que Darwin, par exemple, sachent, quand ils inventent ou découvrent l'unité de type, qu'ils sortent de la physique pour entrer dans la métaphysique, et qu'ils passent du terrain plus humble, mais plus sûr, de l'histoire naturelle dans l'orageux empire

de la philosophie ! C'est leur droit, et ce sera leur gloire, d'être philosophes en même temps que naturalistes : mais il convient à leur gloire même, comme à leur succès, qu'ils ne le soient pas du moins sans connaissance de cause ; et il nous convient à nous, philosophes, de ne pas permettre, par notre faiblesse scientifique, qu'au nom de la science positive, des étrangers viennent dans notre propre royaume s'établir en rois.

V

Ceci nous conduit à ce qui est désormais, selon moi, le véritable problème de la métaphysique, je veux dire, le problème de la méthode. La détermination rationnelle de ce qui doit être, qui est le propre objet de la philosophie spéculative ou de la métaphysique, n'est possible que moyennant une sorte d'induction qui, une réalité donnée, dégage, non de cette réalité, mais de l'*idée* de cette réalité, les *idées* d'autres réalités connexes : ce qui ne peut se faire que par une considération de la loi même de l'être, une notion de l'absolu, de l'infini. La raison de la connexion des réalités finies est dans l'infini. L'infini n'est pas abordable en soi, mais en tant qu'impliqué dans le fini. On y arrive par une *dialectique* dont Platon nous donne le premier modèle peu rigoureux encore, et dont Hegel a essayé de formuler la loi, mais l'a forcée et dénaturée : elle consiste, à mon sens, à décomposer l'idée d'une réalité

perçue, c'est-à-dire connue par l'expérience externe ou interne, en deux termes à la fois contraires et identiques dont elle est la synthèse, et par suite à trouver dans chaque terme son corrélatif, contraire et identique à la fois mais non sous le même rapport, invinciblement affirmé par l'affirmation du premier où il est impliqué quoique non perçu.

Je ne prétends pas expliquer ici cette formule, qui est la mienne, et qui me sert à comprendre à ma façon la nature des choses. J'ai consacré à l'établir un ouvrage considérable, auquel je renvoie. Elle peut être une erreur : mais je ne pense pas que la recherche de la vraie méthode philosophique ou métaphysique fût une entreprise inutile. Je pense, au contraire, que la philosophie aujourd'hui, plus que jamais, est en quête de sa véritable méthode. Les traités de Logique décrivent abondamment deux méthodes : la déduction, et l'induction expérimentale. Il y en a une troisième, qui est l'induction rationnelle, ou métaphysique. La déduction part de principes qu'elle ne donne pas ; l'induction expérimentale est incapable de s'élever à l'absolu, ni au souverain être qui le réalise absolument. L'induction métaphysique est employée, sans doute, naturellement, mais aveuglément, avec des confusions fâcheuses et d'adultères mélanges, par les métaphysiciens ; les autres en récusent les résultats, parce qu'ils la récusent ou l'ignorent elle-même : et ils l'ignorent, parce qu'elle n'a pas été distinguée et mise en lumière, parce qu'elle n'a pas été décrite. Elle n'a pas eu son

Aristote, comme la déduction; ou son Bacon, comme l'induction expérimentale. Hegel a tenté d'être ce Bacon ou cet Aristote : il y a échoué, mais, ce me semble, en dépassant le but, plutôt qu'en ne l'atteignant pas. Il y a donc lieu de modérer ou de réformer ou de transformer sa pensée, plutôt que de chercher ailleurs, comme a fait le P. Gratry, plutôt surtout que de ne pas chercher et de s'en tenir à ce qui ne suffit plus, comme font les autres. Après Hegel, M. Apelt en Allemagne, le P. Gratry en France, ont essayé de constituer scientifiquement l'induction métaphysique; le sentiment de ce grand besoin de la philosophie moderne fera leur gloire. Il a manqué à M. Cousin. M. Cousin a pratiqué une méthode psychologico-ontologique, qui est bien, en effet, l'induction métaphysique: mais il s'en est si peu rendu compte à lui-même, que, loin d'en donner, loin d'en chercher la formule, il a cru pratiquer l'induction expérimentale suivie de la déduction, et prétendu mettre son originalité à les pratiquer l'une et l'autre et tour à tour, c'est-à-dire à n'être pas exclusif. S'il a été un vrai métaphysicien, c'est bien à l'emploi de l'induction métaphysique, mais à l'emploi spontané, non à l'emploi savant, de cette méthode, qu'il a dû de l'être. Il a été le poëte de la métaphysique du XIXe siècle : il en a été le Schelling, laissant la place à un Hegel.

VI

Que restera-t-il donc de sa philosophie? Rien, en un sens; beaucoup plus, dans un autre sens, que ne l'imaginent ceux qui s'obstinent à ne voir en ce philosophe qu'un orateur. Il s'est proposé de donner au monde la philosophie du XIXe siècle: il l'a donnée, en effet, sous une forme oratoire; nous avons à la reprendre sous une forme scientifique. La forme oratoire lui a servi, et lui a nui; elle l'a répandue, et l'a rendue suspecte. La forme scientifique la fixera, et lui permettra de rester comme un système auquel on ajoute, mais qui garde sa place; d'être en effet ce qu'elle veut être, la philosophie du XIXe siècle, que les siècles futurs compléteront sans la détruire.

La philosophie est en danger. On la traite de chimère; on la dédaigne, et on la délaisse. Il semble que les philosophes ne puissent être, les uns que des historiens, les autres des rêveurs. Il n'y a plus qu'une voie de salut pour elle: qu'elle quitte la littérature pour entrer dans la science. Non qu'elle néglige le style: la science même comporte le style, quand elle manie des idées où l'âme est en jeu. Mais qu'elle devienne ce qu'on exige qu'elle soit, *positive*, c'est-à-dire démonstrative; c'est-à-dire encore qu'elle raisonne rigoureusement, logiquement, analytiquement, en prenant pour point de départ un fait, non une hypothèse, et marchant toujours sur le terrain des faits, des réalités, qu'elle ne

doit pas inventer, mais retrouver du point de vue où elle se place : qu'elle s'avance dans l'expérience et dans la raison à la fois, les pieds sur la terre et la tête aux cieux. Qu'elle demande à toutes les sciences, à la physique, à la cosmologie, à la physiologie, comme à la psychologie expérimentale, qu'elle puise à toutes les sources, dans l'histoire, dans la religion, dans les traditions, dans les systèmes, dans les faits enfin, de quelque ordre et de quelque nature qu'ils puissent être, la connaissance des choses dont elle cherche l'intelligence, des réalités dont elle demande la raison, dont elle aspire à reconstruire la synthèse. Une intuition, une vue de raison doit l'inspirer : mais c'est de l'expérience, et de l'expérience universelle, qu'elle doit prendre la matière de son travail.

L'intuition inspiratrice de la philosophie fait l'originalité des systèmes, dont plusieurs peuvent être véritables, quoique divers, pourvu toutefois qu'ils ne se contredisent pas entre eux. On reproche beaucoup à M. Cousin d'avoir emprunté son intuition, ou sa vue de raison, à l'Allemagne. Étrange reproche ! Est-ce qu'une intuition, est-ce qu'une vue s'emprunte ? On voit par ses yeux, non par les yeux d'autrui. On peut être invité ou sollicité par autrui à voir dans une direction plutôt que dans une autre : voilà tout. Qu'importe, pourvu qu'on voie, en effet, et qu'on embrasse du regard, à sa manière, tout l'ordre des choses ? Il y a deux sortes d'originalités : celle de l'homme qui affecte de penser ou de sentir solitairement, et qui s'isole en son

orgueil ; celle de l'homme qui repense pour son propre compte ce que d'autres ont pensé, qui s'assimile des idées étrangères et les fait siennes en les transformant. La seconde originalité a plus de portée que la première : elle est une communion de l'homme avec l'homme ; elle est la bonne. Elle est le génie, la première n'est bien souvent que la fantaisie. Elle est celle de notre philosophie, représentée par M. Cousin : mais si la philosophie de M. Cousin mérite des reproches, il est assez singulier qu'on lui fasse un reproche de ce qui est un éloge. Elle est celle de notre littérature, qui ne doit qu'à elle d'être, après les littératures de la Grèce et de Rome, la littérature même du genre humain. Elle est enfin ou elle fut celle de notre pays : je lui souhaite de la conserver et de ne pas l'échanger contre l'autre, qu'il ne saurait acquérir ; mais, quand il parviendrait à l'acquérir, il perdrait au change. C'est le lot qu'il a reçu, et il a reçu le meilleur.

FIN.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS..... 1

CHAPITRE PREMIER. Résumé du système de M. Cousin. 7

CHAP. II. Son œuvre..... 29

CHAP. III. Le spiritualisme. — Théorie des idées.. 56

CHAP. IV. Suite. — Réponse à la réfutation de M. Taine..... 104

CHAP. V. M. Cousin et l'esprit philosophique..... 120

CHAP. VI. L'état présent et les besoins de la philosophie..... 145

FIN DE LA TABLE DES MATIÈRES.

CHEZ LE MÊME ÉDITEUR.

BOUCHARDAT. **Le Travail**, son influence sur la santé (conférences faites aux ouvriers). 1863, 1 volume in-18 ..... 2 fr. 50

BOUCHARDAT et JUNOD. **L'Eau-de-vie, ses dangers**, par M. le professeur Bouchardat et M. H. Junod, pasteur de Saint-Martin (Suisse). 1 vol. in-18, 1864.... 1 fr.

BOUCHARDAT. **Opuscules d'économie rurale**, contenant les engrais, la betterave, les tubercules de dahlia, les vignes et les vins, le lait, le pain, les boissons, l'alucite, la digestion et les maladies des vers à soie, les sucres, l'influence des eaux potables sur le goître, etc. 1851, 1 vol. in-8 ..... 3 fr. 50

BOUCHARDAT. **Traité des maladies de la vigne.** 1853, 1 vol. in-8..... 3 fr. 50

BOUCHARDAT. **Formulaire vétérinaire**, contenant le mode d'action, l'emploi et les doses des médicaments simples et composés, prescrits aux animaux domestiques par les médecins vétérinaires français et étrangers, et suivi d'un Mémorial thérapeutique. 1862, 2e édit., 1 vol. in-18 ..... 4 fr. 50

BOUCHARDAT. **Nouveau Formulaire magistral**, précédé d'une Notice sur les hôpitaux de Paris, de généralités sur l'art de formuler, suivi d'un Précis sur les eaux minérales naturelles et artificielles, d'un Mémorial thérapeutique, de notions sur l'emploi des contre-poisons et sur les secours à donner aux empoisonnés et aux asphyxiés. 1864, 12e édit., augmentée de formules nouvelles, et d'une note sur l'essai des urines, et pour laquelle le *Mémorial thérapeutique* a reçu d'importantes modifications. 1 vol. in-18 ..... 3 fr. 50

BOURDET (Eug.). **Des maladies du caractère** (hygiène morale et philosophie). 1858, 1 vol. gr. in-18. 3 fr. 50

BOURDET (Eug.). **Causeries médicales avec mon client.** 1852, 1 vol. in-18..... 4 fr.

BOURDET (Eug.). **Principes d'éducation positive.** 1863, 1 vol. in-18..... 3 fr. 50

BOURGUIGNON et feu SANDRAS. **Traité pratique des maladies nerveuses.** 2e édit., corrigée et considérablement augmentée. 1860-1863, 2 vol. in-8.. 12 fr.

BRIERRE DE BOISMONT. **Des hallucinations, ou Histoire raisonnée des apparitions,** des visions, des songes, de l'extase, du magnétisme et du somnambulisme. 1862, 3e édit., très-augmentée..... 7 fr.

BROC. **Essai sur les races humaines considérées sous les rapports anatomique et philosophique.** 1 vol. in-8, avec 11 figures..... 3 fr. 50

BROUSSAIS. **Examen des doctrines médicales.** 3e édit., 1829-1834, 4 vol. in-8..... 5 fr.

CARON. **Le Code des jeunes mères.** Traité théorique et pratique pour l'éducation physique des nouveau-nés. 1859, 1 vol. in-8..... 3 fr. 50

CASPER. **Traité pratique de médecine légale,** rédigé d'après des observations personnelles par J. L. Casper, professr de médecine légale de la Faculté de médecine de Berlin; traduit de l'allemand sous les yeux de l'auteur, par M. Gustave Germer Baillière. 1862, 2 vol. in-8. 15 fr.

— Atlas colorié, se vend séparément..... 12 fr.

COMBE (George). **Traité complet de phrénologie,** traduit de l'anglais par le docteur Lebeau. 2 forts vol. avec figures, 1844..... 12 fr.

CHIPAULT. **Étude sur les mariages consanguins** et sur les croisements dans les règnes animal et végétal. 1863, in-8..... 2 fr. 50

CUVIER. **Discours sur les révolutions de la surface du globe** et sur les changements qu'elles ont produits dans le règne animal. 8e édition, 1 volume in-18 avec 7 figures..... 2 fr. 50

DANCEL. **De l'influence des voyages sur l'homme** et sur ses maladies. 1 vol. in-8, 1846..... 5 fr.

DE CANDOLLE. **Organographie végétale**, ou Description raisonnée des organes des plantes. 2 vol. in-8, avec 60 planches représentant 122 figures..... 12 fr.

DELAFOND et BOURGUIGNON. **Pathologie et entomologie comparées de la psore** des animaux domestiques et de l'homme (ouvrage couronné par l'Institut). 1861, 1 fort vol. in-4 de 700 pages avec 7 planches..... 30 fr.

DELEUZE. **Instruction pratique sur le magnétisme animal**, précédée d'une Notice sur la vie et les ouvrages de l'auteur, et suivie d'une Lettre d'un médecin étranger. 1853, 1 vol. in-12..... 3 fr. 50

DELVAILLE (Camille). **Études sur l'histoire naturelle.** Première série contenant : Unité des races humaines. — De l'alimentation par la viande de cheval. — L'œuvre d'Étienne Geoffroy Saint-Hilaire. — Biographie scientifique du XVIIIe siècle. — Les hommes à queue. 1862, 1 vol. in-18..... 3 fr. 50

DUBOIS (d'Amiens). **Philosophie médicale.** Examen des doctrines de Cabanis et de Gall. 1845, 1 vol. in-8. 5 fr.

DUBOIS (Amable). **Manuel du malade à Vichy.** 1 vol. in-12, 1860..... 2 fr. 50

DU POTET. **Traité complet de magnétisme**, cours en douze leçons. 1856, 3e édit., 1 vol. de 634 pag. 7 fr.

DU POTET. **Manuel de l'étudiant magnétiseur**, ou Nouvelle instruction pratique sur le magnétisme, fondée

sur *trente années* d'expérience et d'observations. 1856, 3e édit., 1 vol. gr. in-18, avec 2 figures... 3 fr. 50

ÉLIPHAS LÉVI. **Dogme et rituel de la haute magie.** 1861, 2e édit., 2 vol. in-8, avec 24 figures... 18 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Histoire de la magie**, avec une exposition claire et précise de ses procédés, de ses rites et de ses mystères. 1860, 1 vol. in-8, avec 90 figures. 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **La Clef des grands mystères**, suivant Hénoch, Abraham, Hermès trismégiste et Salomon. 1861, 1 vol. in-8, avec 22 planches..... 12 fr.

ÉLIPHAS LÉVI. **Philosophie occulte. Fables et symboles**, avec leur explication où sont révélés les grands secrets de la direction du magnétisme universel et des principes fondamentaux du grand œuvre. 1893, 1 vol. in-8..... 7 fr.

ETOC-DEMAZY. **Recherches statistiques sur le suicide**, appliquées à l'hygiène publique et à la médecine légale. 1844, 1 vol. in-8..... 4 fr. 50

FABRE. **Dictionnaire des dictionnaires de médecine français et étrangers**, avec un volume supplémentaire rédigé sous la direction du professeur Ambroise Tardieu. 1851, 9 vol. in-8..... 45 fr.

FODÉRÉ. **Essai médico-légal sur les diverses espèces de folie**, vraie, simulée et raisonnée, sur les causes et moyens de les distinguer, sur leurs effets *excusants* ou *atténuants* devant les tribunaux, et sur leur association avec les penchants au crime et plusieurs maladies physiques et morales. 1832, 1 vol. in-18..... 3 fr. 50

FOY. **Manuel d'hygiène publique et privée**, ou Histoire des moyens propres à conserver la santé et à perfectionner le physique et le moral de l'homme. 1845, 1 vol. grand in-18..... 4 fr. 50

MORIN. **Du magnétisme et des sciences occultes.** 1860, 1 vol. in-8..... 6 fr.

MUNARET. **Le Médecin des villes et des campagnes.** 4e édit., 1862, 1 vol. gr. in-18..... 4 fr. 50

OLLIVIER (CLÉMENT). **Histoire physique de la femme.** 1857, 1 vol. in-8..... 5 fr.

PADIOLEAU. **La médecine morale** dans le traitement des maladies nerveuses. Ouvrage couronné par l'Académie imp. de médecine. 1864, 1 vol. in-18. 4 fr. 50

POINTE. **Hygiène des colléges** (autorisée par le conseil de l'Université). 1846, 1 vol. in-18..... 4 fr. 50

POUGENS. **Dictionnaire de médecine et de chirurgie pratiques** mises à la portée des gens du monde, ou moyens les plus simples et les mieux éprouvés de traiter toutes les infirmités humaines, et contenant les conseils pour conserver la santé. 2e édit., 1820, 4 vol. in-8. 1 fr.

SHRIMPTON. **La Guerre d'Orient**, l'armée anglaise et miss Nightingale. 1 vol. in-8..... 2 fr.

THÉVENIN (ÉVARISTE). **Hygiène publique**, résumé de dix ans de travaux au conseil de salubrité, de 1849 à 1858. 1 vol. in-18, 1863..... 2 fr. 50

WOILLEZ (Madame). **Les Médecins moralistes**, code philosophique et religieux extrait des écrits des médecins anciens et modernes, notamment des docteurs français contemporains, avec un Discours préliminaire de feu le professeur Brachet (de Lyon), et une Notice par le docteur Descuret. 1862, in-8..... 6 fr.

ZIMMERMANN. **De la solitude**, des causes qui en font naître le goût, de ses inconvénients, de ses avantages, et de son influence sur les passions, l'imagination, l'esprit et le cœur; traduit de l'allemand par M. Jourdan. Nouvelle édition, 1840, in-8..... 3 fr. 50